

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ  
ОБОЗРЕНИЕ

---

Том 7 №1. 2008

SOCIOLOGICAL  
REVIEW

---

Социологическое обозрение Том 7. № 1. 2008

Государственный университет – Высшая школа экономики

Центр фундаментальной социологии

# Социологическое обозрение

ISSN 1728-192X (Print)

ISSN 1728-1938 (Online)

Том 7. № 1. 2008

Интернет-версия журнала на сайте [www.sociologica.net](http://www.sociologica.net)

Главный редактор – Александр Фридрихович Филиппов

Ответственный секретарь – Марина Геннадиевна Пугачева

Члены редколлегии

Светлана Петровна Баньковская

Виктор Семенович Вахштайн

Редактор интернет-сайта – Сергей Петрович Еремин

Литературный редактор – Каринэ Акоповна Щадилова

Адрес редакции: [mail@sociologica.net](mailto:mail@sociologica.net)

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПЕРЕВОДЫ

#### **Юрген Хабермас**

Отношения к миру и рациональные аспекты действия  
в четырех социологических понятиях действия ..... 3

#### **Поль Рикер**

Модель текста: осмысленное действие как текст ..... 25

### РЕФЕРАТЫ

#### **Наиль Фархатдинов**

Саския Сассен. Введение. Расшифровывание  
глобального..... 44

#### **Дарья Хлевнюк**

Ричард Ллойд. Постиндустриальная богема.  
Культура, районы и глобальная экономика ..... 49

#### **Наталья Комарова**

Мэттью Дж. Хилл. Оставаясь Старой Гаваной. Мировое наследие и  
производство масштаба восприятия в позднесоциалистической Кубе ..... 53

#### **Никита Харламов**

Симона Бюхлер. Расшифровывание локального в глобальную неолиберальную эпоху:  
Три фавелы в Сан-Паулу ..... 57

#### **Дмитрий Крылов**

Рейчел Харви. Субнациональное конструирование  
глобальных финансовых рынков ..... 61

### СТАТЬИ И ЭССЕ

#### **Виктор Вахштайн**

«Практика» vs. «фрейм»:  
альтернативные проекты исследования повседневного мира ..... 65

### СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

#### **Александр Филиппов**

Ясность, беспокойство и рефлексия:  
к социологической характеристике современности ..... 96

ПЕРЕВОДЫ

*Юрген Хабермас*

**Отношения к миру и рациональные аспекты действия в четырех социологических понятиях действия \***

Понятие коммуникативной рациональности, вытекающее из предварительного анализа использования слова «рациональный», а также из анализа антропологических дебатов по поводу установки модерна в отношении понимания мира, требует более точного разъяснения. При решении данной задачи я буду следовать не прямым, а косвенным путем формально-прагматического прояснения понятия коммуникативного действия, которое (прояснение), в свою очередь, будет осуществляться в границах систематического рассмотрения определенных историко-теоретических позиций. Прежде всего можно зафиксировать, что понятие коммуникативной рациональности необходимо анализировать, руководствуясь как путеводной нитью понятием языкового взаимопонимания. Понятие взаимопонимания отсылает к достигнутому между участниками рационально мотивированному согласию, определяемому притязаниями на значимость, которые могут быть подвергнуты критике. Притязания на значимость (пропозициональная истинность, нормативная правильность и субъективная правдивость) характеризуют различные категории знания, воплощаемого в символических выражениях. Эти выражения могут быть проанализированы более детально, а именно, с одной стороны, с точки зрения того, как такие выражения могут быть обоснованы, с другой стороны, с точки зрения того, как действующие субъекты устанавливают с их помощью отношения к чему-то в мире. Понятие коммуникативной рациональности отсылает, соответственно, с одной стороны, к различным формам дискурсивного осуществления притязаний на значимость (в связи с этим Велмер говорит также о «дискурсивной» рациональности); с другой стороны, — к отношениям к миру, которые устанавливают коммуникативно действующие субъекты, выдвигая относительно своих выражений притязания на значимость — поэтому децентрирование миропонимания оказалось важнейшим измерением развития мировоззрения. Я не буду далее следовать линии аргументативно-теоретических рассуждений; если же возвратиться теперь к выдвинутому вначале тезису о том, что для любой социологии, претендующей на статус теории общества, проблема рациональности лежит одновременно и в метатеоретической, и в методологической плоскости, то мы столкнемся с необходимостью вступить на путь исследования формальных концептов мира.

Первый частный тезис я хотел бы обосновать с помощью прояснения «онтологических» — в широком смысле — предпосылок *четырех понятий действия*, ставших релевантными для формирования социально-научных теорий. Я попытаюсь прояснить рациональность этих понятий путем анализа предполагаемых в каждом случае *отношений между действующим субъектом и миром*. В целом в социологических теориях действия взаимосвязь между социальными действиями и отношениями действующего субъекта к миру не прояснена. Исключение составляет заслуживающее интереса

---

\*Habermas J. Weltbezüge und Rationalitätsaspekte des Handelns in vier soziologischen Handlungsbegriffen // Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992. 3. Aufl. S. 114-151.

© Тягунова Т., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

использование Я. Ч. Джарви попперовской теории трех миров<sup>1</sup>. С целью дальнейшего развития предварительно введенных мной понятий объективного, социального и субъективного миров, я обращусь сначала к попперовской теории третьего мира (1). Затем я проанализирую понятия телеологического, нормативно регулируемого и драматургического действий в категориях «действующий субъект» — «отношения к миру» (2). Данные реконструкции позволят мне далее ввести понятие коммуникативного действия (3).

### (1) Попперовская теория трех миров применительно к теории действия

В своем докладе «Эпистемология без познающего субъекта», прочитанном в 1967 году, Поппер неожиданно выдвинул следующий тезис: «...мы можем различить следующие три мира, или универсума: во-первых, мир физических объектов или физических состояний; во-вторых, мир состояний сознания, мыслительных (ментальных) состояний, и, возможно, диспозиций к действию; в-третьих, мир *объективного содержания мышления*, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства»<sup>2</sup>. Позже Поппер говорит о мире «продуктов человеческого духа» вообще<sup>3</sup>. Он подчеркивает, что даже те внутренние отношения между символическими продуктами, которые только ждут своего обнаружения и прояснения со стороны человеческого духа, должны быть причислены к третьему миру<sup>4</sup>. С учетом нашего контекста, рассуждения специального эпистемологического характера, которые побуждают Поппера примкнуть к понятию «мысли» Фреге, принять гуссерлевскую критику психологизма и сохранять за семантическим содержанием символических, как правило, объективированных в языке продуктов человеческого духа независимый от ментальных актов и состояний статус, столь же мало интересны, как и предложенное Поппером особое решение, разработанное им с помощью концепта третьего мира применительно к проблеме отношения между духом и телом<sup>5</sup>. Интерес представляет, однако, то обстоятельство, что Поппер в обоих случаях полемизирует с эмпиристским принципом, согласно которому субъект непосредственно противостоит миру, получает из него благодаря чувственным восприятиям свои впечатления или воздействует посредством своих действий на состояния в нем.

Рассмотрение проблемы в таком контексте позволяет объяснить, почему Поппер понимает свое учение об объективном духе как расширение эмпиристского принципа и вводит понятие объективного, равно как и субъективного духа в качестве «миров», т. е. особых совокупностей *сущностей*. Более ранние теории объективного духа, развивавшиеся в историцистской и неогегельянской традициях начиная с Дильтея и вплоть до Теодора Литта и Ханса Фрайера, исходят из примата деятельного духа, *разворачивающего* себя в конституированных им мирах. В противоположность этому Поппер придерживается примата мира над духом и понимает второй и третий миры по аналогии с первым *онтологически*. С этой точки зрения его конструкция третьего мира напоминает скорее теорию духовного бытия Николая Гартмана<sup>6</sup>.

Мир является совокупностью того, что происходит; и то, что происходит, может быть зафиксировано в форме истинных высказываний. Исходя из этого общего концепта мира, Поппер специфицирует понятия первого, второго и третьего миров через способ существования положений дел. В зависимости от того, к какому из трех миров они принадлежат, сущности обладают специфическим способом бытия: речь идет о физических

<sup>1</sup> Jarvie I. C. Die Logik der Gesellschaft. Über den Zusammenhang von Denken und sozialem Wandel. München: List, 1974. P. 227 ff.

<sup>2</sup> Поппер К. Эпистемология без познающего субъекта / Пер. с англ. Л. В. Блинникова // Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. С. 439.

<sup>3</sup> Popper K. R., Eccles J. C. (ed.). The Self and its Brain. Berlin-Heidelberg-New York: Springer, 1977. P. 38.

<sup>4</sup> Popper K. R. Reply to my Critics // Schilp P. A. (ed.). The Philosophy of K. Popper. II, La Salle, Ill, 1974. P. 1050.

<sup>5</sup> Popper, Eccles, 1977. P. 100 ff.

<sup>6</sup> Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век. Антология. М., 1995.

объектах и событиях; о ментальных состояниях и эпизодах внутренней жизни; о семантических содержаниях символических продуктов. Аналогично тому, как Николай Гартман проводит различие между объективированным и объективным духом, Поппер проводит различие между эксплицитными семантическими содержаниями, которые уже *воплощены* в фонах и буквах, в цвете или камне, в машинах и т. д., и теми имплицитными семантическими содержаниями, которые еще не «обнаружены», еще не представлены наглядно в объективных носителях первого мира, а лишь внутренне присущи воплощенным значениям.

Эти *«unembodied world 3 objects»*<sup>7</sup> являются важным индикатором независимости мира объективного духа. Хотя символические продукты и производятся продуктивным человеческим духом, сами эти продукты предстают перед субъективным духом в объективности хрупкой, проблематичной, непрозрачной смысловой взаимосвязи, которая может быть раскрыта лишь благодаря интеллектуальной работе. *Продукты* человеческого духа тут же оборачиваются встающими перед ним *проблемами*. «Эти проблемы явно *самостоятельны*. Они никоим образом не создаются нами; скорее мы *обнаруживаем* их, и в этом смысле они существуют уже до их обнаружения. Кроме того, по крайней мере некоторые из этих проблем, вполне вероятно, неразрешимы. Чтобы решить их, мы, возможно, изобретаем новые теории. Эти теории действительно создаются нами: они являются продуктом нашего критического и творческого мышления, где значительную помощь нам оказывают другие теории из третьего мира. Но, будучи однажды созданными, эти теории производят впоследствии новые, не предусматривавшиеся ранее и неожиданные проблемы, самостоятельные проблемы, которые должны быть обнаружены. Этим объясняется то, почему третий мир, который по своему происхождению является нашим продуктом, все же с точки зрения его, так сказать, онтологического статуса *самостоятелен*. Этим объясняется и то, почему мы можем оказывать воздействие на него, хотя ни один человек не владеет даже малой его частью. Мы все вносим свой вклад в его развитие, и все же все эти отдельные вклады ничтожно малы. Мы все пытаемся постигнуть его, и ни один из нас не может жить вне связи с ним, поскольку все мы пользуемся языком, без которого едва ли были бы людьми. И все же третий мир давно превысил пределы понимания не только отдельного человека, но и всего человечества (как показывает существование нерешенных проблем)»<sup>8</sup>.

Из такого определения статуса третьего мира вытекают два примечательных следствия. Первое касается *взаимодействия между мирами*, второе — *когнитивистски ограниченной интерпретации третьего мира*.

Согласно точке зрения Поппера, первый и второй миры находятся в таком же непосредственном взаимообмене, как второй и третий. Первый же и третий миры взаимодействуют лишь посредством второго. Это означает отказ от двух основополагающих эмпиристских пониманий. С одной стороны, сущности третьего мира не могут быть редуцированы в качестве форм выражения субъективного духа к ментальным состояниям, т. е. к сущностям второго мира; с другой стороны, отношения между сущностями первого и второго миров не могут быть поняты исключительно на основании каузальной модели, имеющей силу для взаимоотношений между сущностями первого мира. Поппер порывает как с психологистским пониманием объективного духа, так и с физикалистским пониманием субъективного духа. Автономия третьего мира гарантирует скорее то, что познание, равно как и вмешательство в состояния объективного мира, опосредованы обнаружением собственного смысла внутренних смысловых взаимосвязей: «...и поэтому нельзя понимать третий мир просто как некое выражение второго мира или второй мир как всего лишь отражение третьего»<sup>9</sup>.

\* Нематериальные объекты третьего мира (англ.). – Прим.перев.

<sup>7</sup> Popper, Eccles, 1977. P. 41 ff.

<sup>8</sup> Popper, Eccles, 1977. P. 180 f.

<sup>9</sup> Popper, Eccles, 1973. P. 168 f.

С другой стороны, Поппер все же остается привязанным к эмпиристскому контексту, от которого стремится отмежеваться. В центре его рассмотрения находятся когнитивно-инструментальные отношения как между познающим и действующим субъектом, так и происходящими в объективном мире вещами и событиями. Именно они и определяют взаимоотношения между субъективным и объективным духом. Процесс производства, отчуждения, постижения и присвоения продуктов человеческого духа служит в первую очередь росту *теоретического* и расширению *технически применимого знания*. Развитие науки, которое Поппер понимает как кумулятивный циклический процесс, имеющий место между исходной проблемой, творческим формулированием гипотез, их критической проверкой, ревизией и обнаружением новой проблемы, служит не только в качестве модели проникновения субъективного духа в мир объективного; скорее третий мир *состоит*, согласно Попперу, *по существу* из проблем, теорий и доказательств. Хотя Поппер и упоминает наряду с теориями и инструментами социальные институты, а также произведения искусства как примеры сущностей третьего мира, он видит в них лишь варианты воплощения пропозициональных содержаний. Строго говоря, третий мир — это совокупность «мыслей», по Фреге, независимо от того, истинны они или ложны, воплощены или нет: «Теории, или утверждения, или высказывания — важнейшие языковые объекты в третьем мире».

Поппер понимает третий мир не только онтологически как совокупность сущностей, характеризующихся определенным способом бытия, но и в этих границах *односторонне* исходя из абстрактной перспективы развития науки: третий мир содержит поддающиеся научной проработке когнитивные составляющие культурной традиции. Оба аспекта оказываются осязаемыми ограничениями при попытке применить попперовское понятие третьего мира для основания социологии. Я. Ч. Джарви опирается на получившую развитие благодаря Альфреду Шюцу феноменологическую социологию знания, понимающую общество как основывающееся на интерпретационных процессах действующих субъектов и получающее объективацию социальное конструирование повседневного мира<sup>10</sup>. Однако онтологический статус жизненных взаимосвязей общества, которые производятся человеческим духом, но все же сохраняют по отношению к нему относительную самостоятельность, Джарви анализирует на основе модели третьего мира: «Мы показали, что общественное есть независимая область между „твердым“ материальным и „мягким“ ментальным мирами. Эта область, эта действительность, этот мир — как бы мы ни назвали его — довольно разнообразен и комплексен, и люди, живущие в обществе, постоянно стремятся посредством производства практического опыта совладать с этим миром, картографировать его и согласовать соответствующие карты. Жизнь в неудобно большом и изменяющемся обществе не позволяет осуществить ни окончательное картографирование, ни окончательное согласование карт. Это значит, что члены общества постоянно обучаются чему-то в отношении данного общества; как общество, так и его члены находятся в непрерывном процессе самообнаружения и самопроизводства»<sup>11</sup>. Предложенный взгляд, с одной стороны, проливает свет на интересную взаимосвязь между социологическим понятием действия и предполагаемыми им отношениями действующего субъекта к миру. С другой стороны, *перенос попперовской теории трех миров* из контекста *теории познания* в контекст *теории действия* обнаруживает слабость данной конструкции.

Адаптируя попперовское понятие третьего мира к характеристике общественных отношений и институтов, Джарви вынужден изображать социально действующих субъектов по образцу создающих теории и решающих проблемы ученых; в жизненном мире повседневные теории конкурируют аналогично тому, как в коммуникативном сообществе исследователей конкурируют научные теории: «Люди, живущие в обществе, должны ориентироваться относительно того, как достигать того, чего они хотят, и как избегать того,

<sup>10</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.

<sup>11</sup> Jarvie, 1974. P. 254 f.

чего они не хотят. Можно было бы сказать, что они составляют для этого абстрактно-понятийную карту общества в его отдельных чертах и наносят на эту карту свои собственные позиции, пути, ведущие к их целям, и опасности по краям различных путей. Эти карты в некотором смысле „мягче“ чем географические: как и карты, рисуемые в воображении, они создают ландшафт, изображением которого являются. В определенном смысле они представляют собой все же „более твердую“ реальность: географические карты никогда не являются реальными, отображая, тем не менее, иногда реальные ландшафты, общественные же карты, напротив, *являются* ландшафтами, которые другие люди могут изучить и картографировать»<sup>12</sup>. Предложенный взгляд связан, как минимум, с тремя сложностями.

(а) Прежде всего Джарви стирает различие между перформативной и гипотетико-рефлексивной установкой к культурным традициям. В повседневной коммуникативной практике действующий субъект, чтобы достичь способных стать консенсуальными определений ситуации, пользуется общезначимым культурным запасом знания. При этом могут возникать расхождения, вынуждающие производить ревизию отдельных образцов истолкования; но это еще не значит, что совершенствуемое традицией применение культурно передаваемого знания равнозначно квазинаучной проработке систематически подвергаемого сомнению знания. Под давлением необходимости принятия решения относительно действий в сложившейся ситуации профан вступает во взаимодействие с целью координации действий участников через процесс взаимопонимания, т.е. на основе общезначимого, культурно обусловленного знания. Конечно, и ученый принимает участие во взаимодействии; но в его случае совместные процессы истолкования служат тому, чтобы подвергнуть проверке действительность проблематичных составляющих знания. Цель — не координация действий, а критика и расширение знания.

(б) Кроме того, Джарви пренебрегает теми составляющими культурной традиции, которые не могут быть сведены к «мыслям» или способным быть истинными высказываниям. Он ограничивает объективные смысловые взаимосвязи, одновременно производимые и обнаруживаемые действующими субъектами, *когнитивными* — в узком смысле — *образцами истолкования*. С этой точки зрения попперовская модель третьего мира особенно неубедительна; поскольку для взаимодействия важнее направляющая действия сила культурных ценностей, нежели сила теорий. Либо статус социальных сущностей приравнивается к статусу теорий; тогда оказывается необъяснимым то, как структуры общества могут создавать мотивы действий. Либо о модели научных теорий в строгом смысле слова речи не идет, поскольку в повседневных теориях описательные, нормативные и оценочные смыслы взаимопереплетаются; тогда вполне можно представить обратную связь между мотивами и концептом третьего мира. Но эта версия потребовала бы расширения попперовской версии третьего мира в том смысле, что нормативная реальность общества обязана своей самостоятельностью по отношению к субъективному духу не — и даже не преимущественно — автономии притязаний на истинность, а обязательному характеру ценностей и норм. Тогда возникает вопрос, как важные для социальной интеграции составляющие культурных традиций могут быть поняты в качестве системы знания и как они могут быть объединены с аналогичными истинностным притязаниями на значимость.

(в) Наиболее слабой стороной, на мой взгляд, является, наконец, то, что предлагаемый Джарви взгляд не предусматривает различия между культурными ценностями и институциональным воплощением ценностей в нормах. Институты должны формироваться на основе осуществляемых действующими субъектами процессов взаимопонимания (и приобретать по отношению к ним все большую силу объективной смысловой взаимосвязи) аналогично тому, как, согласно представлению Поппера, проблемы, теории и доказательства формируются на основе процессов познания. С помощью этой модели мы можем объяснить концептуальную природу и относительную самостоятельность социальной реальности,

---

<sup>12</sup> Jarvie, 1974. P. 248.



однако не в состоянии объяснить специфическую сопротивляемость и принудительный характер действующих норм и существующих институций, благодаря которому социальные продукты отличаются от культурных. Джарви сам замечает в одном месте: «Но в отличие от правильных мыслей, статус которых не оказывается под угрозой вследствие всеобщего неверия, социальные сущности могут оказаться в опасности вследствие всеобщего неверия — широко распространившегося нерасположения принимать их всерьез»<sup>13</sup>. Поэтому необходимо отличать область институционализированных ценностей — в смысле Парсонса — от области «свободно парящих» культурных ценностей; последние не обладают таким же обязательным характером, как и легитимные нормы действия.

На мой взгляд, стратегия Джарви, использующая попперовскую теорию трех миров, имеет инструктивный характер, поскольку раскрывает входящие в социологические понятия действия *онтологические предпосылки*. Если мы хотим избежать слабых сторон, присущих тому, что предлагает Джарви, требуется, разумеется, ревизия положенной им в основу теории трех миров. Конечно, культурные объективации не могут быть редуцированы ни к генеративной деятельности познающих, говорящих и действующих субъектов, ни к пространственно-временным, каузальным отношениям между вещами и событиями. Поэтому Поппер рассматривает семантические содержания символических продуктов в качестве сущностей «третьего мира». В основу этого концепта он кладет введенное им для определения совокупности сущностей онтологическое понятие «мир». Прежде чем это понятие обнаружит свою плодотворность для теории действия, оно должно быть модифицировано в трех упомянутых выше отношениях.

а) Вначале я хотел бы заменить онтологическое понятие мира конститутивно-теоретическим и ввести понятийную пару «мир» и «жизненный мир». Последнее суть сами обобществленные субъекты, которые — участвуя в совместных процессах истолкования — имплицитно используют концепт мира. При этом культурная традиция, введенная Поппером под термином «продукты человеческого духа», наделяется различными ролями в зависимости от того, функционирует ли она как культурный запас знания, на основании которого участники взаимодействия производят свои интерпретации, или сама становится предметом интеллектуальной проработки. В *первом* случае разделяемая некоторым сообществом культурная традиция является конститутивной для жизненного мира, который отдельный член застает уже содержательно проинтерпретированным. Этот intersубъективно разделяемый *жизненный мир* образует фон для коммуникативных действий. Поэтому такие феноменологи, как А. Шюц, говорят о жизненном мире как о данном в нетематизированном виде горизонте, внутри которого совместно движутся участники коммуникации, устанавливая тематическое отношение к чему-то в *мире*. Во *втором* случае отдельные составляющие культурной традиции сами становятся темой. При этом участники должны принять рефлексивную установку по отношению к имеющимся в культуре образцам истолкования, которые, как правило, собственно и *делают возможной* их интерпретационную деятельность. Эта смена установки означает, что действительность тематизированных образцов истолкования временно приостанавливается, а соответствующее знание проблематизируется; одновременно благодаря смене установке осуществляется категоризация проблематичной составляющей культурной традиции с точки зрения некоего положения дел, на которое можно сослаться объективирующим образом. Попперовская теория третьего мира объясняет, каким образом культурные семантические содержания и символические объекты получают ту или иную осмысленность в мире и одновременно выделяются как более высокого порядка объекты (наблюдаемых) физических и (переживаемых) ментальных событий.

б) Далее я хотел бы преодолеть односторонность когнитивистского понимания понятия «объективный дух» в пользу дифференцированного в соответствии с несколькими притязаниями на значимость понятия культурного знания. Попперовский третий мир

<sup>13</sup> Jarvie, 1974. P. 236.

охватывает доступные в рефлексивной установке сущности более высокого порядка, сохраняющие по отношению к субъективному духу относительную самостоятельность, поскольку, будучи соотносимыми с истиной, они образуют сеть поддающихся исследованию проблемных взаимосвязей. На языке неокантианства можно было бы сказать, что третий мир пользуется независимостью сферы значимости. *Способные быть истинными* сущности третьего мира находятся в особом отношении к *первому* миру. Проблемы, теории и доказательства, причисляемые к третьему миру, служат, в конечном счете, описанию и объяснению событий первого мира. И тот, и другой опять же опосредованы миром субъективного духа, актами познания и действия. При этом не-когнитивные составляющие культуры оказываются в своего рода маргинальном положении. Но именно они значимы для социологической теории действия. Из перспективы теории действия активность человеческого духа с трудом может быть ограничена когнитивно-инструментальным рассмотрением внешней природы; социальные действия ориентированы на культурные ценности. Однако последние не имеют никакого отношения к истине.

Таким образом, возникает следующая альтернатива: либо мы отказываем не-когнитивным составляющим культурной традиции в том статусе, который получают сущности третьего мира благодаря своей укорененности в сфере значимых связей, и эмпирически классифицируем их в качестве форм выражения субъективного духа; либо мы ищем *эквиваленты не связанного с истиной отношения*.

Второй путь, как мы увидим, выбирает Макс Вебер. Он различает несколько культурных сфер ценностей — науку и технику, право и мораль, а также искусство и критику. Не-когнитивные сферы ценностей также образуют сферы значимости. Представления о праве и морали могут подвергаться критике и анализу с точки зрения нормативной правильности, произведения искусства — с точки зрения аутентичности (или красоты), т. е. они могут прорабатываться как самостоятельные области проблем. Вебер понимает культурную традицию *в целом* как запас знания, на основе которого при различных притязаниях на значимость могут формироваться особые сферы ценностей и системы знания. Поэтому оценочные и экспрессивные составляющие культуры он также причислил бы, как и когнитивно-инструментальные, к третьему миру. Выбирая данную альтернативу, необходимо, разумеется, разъяснить, что следует понимать под «значимостью» и «знанием», имея в виду не-когнитивные составляющие культуры. Они не могут соотноситься с сущностями первого мира таким же образом, как теории и высказывания. Культурные ценности не выполняют функции представления.

в) Эта проблема позволяет освободить понятие мира от его ограничивающих *онтологических* коннотаций. Поппер вводит различные понятия мира, чтобы разграничить регионы бытия *внутри* одного объективного мира. В более поздних публикациях он считает нужным говорить не о различных мирах, а об *одном* мире с индексами 1, 2 и 3<sup>14</sup>. В противоположность этому я бы хотел настоять на том, чтобы вести речь о трех мирах (которые необходимо отличать от жизненного мира). Из них лишь один, а именно объективный мир, может пониматься как коррелят совокупности истинных высказываний; лишь за этим понятием может быть удержано онтологическое значение совокупности сущностей в строгом смысле. В целом же в совокупности эти миры образуют систему отношений, совместно предполагаемую участниками коммуникативных процессов. С помощью этой системы отношений участники устанавливают, относительно чего *вообще* возможно взаимопонимание. Участники коммуникации, достигающие взаимопонимания относительно чего-либо, устанавливают не только отношение к одному объективному миру, как на этом настаивает господствующая в эмпиризме до-коммуникативная модель. Они ни в коем случае не вступают в отношения не только с чем-то, что имеет место или может возникнуть или быть порождено в объективном мире, но также и с чем-то в социальном или в субъективном мире. Говорящий и слушающий располагают *системой в равной мере*

<sup>14</sup> Popper, 1974. P. 1050. Поппер заимствует эту терминологию у: Eccles J. C. Facing Reality: Philosophical Adventures by a Brain Scientist. Berlin-Heidelberg-New York: Springer, 1970.

*изначальных миров*. Благодаря пропозиционально дифференцированной речи, они владеют не только, как настаивает попперовское разделение на низшие и высшие языковые функции, уровнем, на котором могут быть представлены положения дел; скорее, на одном и том же эволюционном уровне располагаются все три функции: представления, апелляции и выражения.

## **(2) Три понятия действия, дифференцированные в соответствии с отношениями между действующим субъектом и миром**

Далее я не буду пользоваться терминологией Поппера. Я опираюсь на попперовскую теорию трех миров — так, как ее применяет для анализа действия Джарви — исключительно для того, чтобы выдвинуть тезис о том, что, в общем и целом, вместе с выбором определенного социологического понятия действия мы принимаем и определенные онтологические предпосылки. От отношений к миру, которые мы приписываем тем самым действующему субъекту, зависят опять же аспекты возможной рациональности его действий. Многообразие большей частью имплицитно применяемых в социальных теориях понятий действия можно свести, в сущности, к четырем хорошо различимым в аналитическом плане основным понятиям.

Понятие *телеологического действия* находится, начиная с Аристотеля, в центре философской теории действия<sup>15</sup>. Действующий субъект реализует цель или добивается возникновения желаемого состояния, выбирая в наличной ситуации предвещающие успех средства и применяя их надлежащим образом. Центральное понятие — это направленное на реализацию цели, соотносящееся с правилами и опирающееся на истолкование ситуации понятие *принятия решения* в пользу одного из альтернативных способов действия.

Модель телеологического действия находит свое продолжение в модели *стратегического действия*, когда в расчет на успех действующего субъекта может входить ожидание относительно решений, принимаемых другим, как минимум одним, ориентированным на достижение цели действующим субъектом. Данная модель действия часто трактуется утилитаристски; в таком случае предполагается, что действующий субъект выбирает и рассчитывает средства и цели с точки зрения максимизации пользы или ожиданий пользы. Эта модель действия лежит в основе экономических, социологических и социально-психологических подходов, связанных с теорией принятия решений и теорией игры<sup>16</sup>.

Понятие *нормативно регулируемого действия* касается не поведения принципиально одинокого действующего субъекта, обнаруживающего в своем окружении других действующих субъектов, а членов социальной группы, ориентирующих свои действия на общие ценности. Отдельный действующий субъект следует норме (или нарушает ее), как только в наличной ситуации оказываются выполнены условия, в отношении которых применяется норма. Нормы выражают существующее в какой-либо социальной группе согласие. Все члены группы, для которых имеет силу определенная норма, вправе ожидать друг от друга, что в определенных ситуациях они выполнят или откажутся от выполнения требуемых действий. Центральное понятие *следования нормам* означает реализацию обобщенного ожидания поведения. Ожидание поведения имеет не когнитивный смысл ожидания предсказанного события, а нормативный смысл, связанный с тем, что члены

<sup>15</sup> *Bubner R.* Handlung, Sprache und Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976. P. 66 ff.

<sup>16</sup> В связи с теорией принятия решений ср.: *Simon H.* Models of Man. New York: Wiley, 1957; *Gäpfen G.* Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung. Untersuchungen zur Logik und ökonomischen Bedeutung des rationalen Handelns. 2. Auflage. Tübingen, 1968; *Krelle W.* Präferenz- und Entscheidungstheorie. Tübingen: Mohr, 1968; в связи с теорией игры: *Льюис Р. Д., Райфа Г.* Игры и решения. Введение и критический обзор / Пер. с англ. И. В. Соловьева. Под ред. Д. Б. Юдина. М.: Иностранная литература, 1961. 642 с.; *Shubik M.* (Hg.). Spieltheorie und Sozialwissenschaften. Frankfurt/Main: Fischer, 1965; в связи с социально-психологическими подходами, основанными на теории обмена: *Ekeh P. P.* Social Exchange Theory: The Two Traditions. London: Heinemann, 1974.

группы *вправе* ожидать определенного поведения. Данная модель действия лежит в основе ролевой теории<sup>17</sup>.

Понятие *драматургического* действия не отсылает ни к одинокому действующему субъекту, ни к члену социальной группы, оно касается участников взаимодействия, образующих друг для друга публику, перед взором которой они представляют себя. Действующий субъект вызывает у своей публики определенный образ, впечатление о самом себе, более или менее целенаправленно раскрывая свою субъективность. Каждый действующий может контролировать публичный доступ к сфере своих собственных намерений, мыслей, установок, желаний, чувств и т. д., к которой только он имеет привилегированный доступ. В драматургическом действии участники извлекают выгоду из этого обстоятельства и управляют своим взаимодействием посредством регулирования взаимного доступа к собственной субъективности. Центральное понятие *представления себя* означает не поведение, состоящее в спонтанном самовыражении, а учитывающую публику стилизацию выражения собственных переживаний. Модель драматургического действия служит прежде всего феноменологически ориентированным описаниям взаимодействия; однако до сих пор ее разработка не привела к возникновению какого-либо обобщающего теоретического подхода<sup>18</sup>.

Наконец, понятие *коммуникативного* действия относится к взаимодействию как минимум двух способных говорить и действовать субъектов, вступающих (с помощью вербальных или невербальных средств) в межличностные отношения. Действующие субъекты ищут взаимопонимания относительно ситуации действия с целью взаимосогласованного координирования своих планов действия, а следовательно, и своих действий. Центральное понятие *интерпретации* связано в первую очередь с выработкой способных привести к согласию определений ситуации. В данной модели действия язык получает, как мы увидим, определяющее значение<sup>19</sup>.

Понятие телеологического действия получило плодотворное развитие прежде всего в экономической теории выбора благодаря основателям неоклассического подхода, а также в теории стратегических игр благодаря Нойману и Моргенштерну. Понятие нормативно регулируемого действия приобрело парадигматическое значение для формирования теорий социальных наук благодаря Дюркгейму и Парсонсу, понятие драматургического действия — благодаря Гофману, понятие коммуникативного действия — благодаря Миду и впоследствии Гарфинкелю. Я не имею возможности проводить здесь детальное аналитическое прояснение этих четырех понятий. Меня скорее интересуют импликации рациональности в соответствующих понятиях. На первый взгляд кажется, что лишь понятие телеологического действия допускает наличие рационального аспекта действия; представленное в качестве целенаправленной деятельности действие может быть рассмотрено с точки зрения целерациональности. Это точка зрения, согласно которой действия могут более или менее рационально планироваться и осуществляться или более или менее рационально оцениваться третьим лицом. В простых случаях целенаправленной деятельности план действий может быть представлен в виде практического вывода<sup>20</sup>. Три других модели действия, как кажется

<sup>17</sup> Sarbin Th. R. Role-Theory // Lindsey G. (ed.). Handbook of Social Psychology. Vol. I. Cambridge, 1954. P. 223-258; Parsons T. Social Interaction // IESS. Vol. 7. P. 1429-1441; Joas H. Die gegenwärtige Lage der Rollentheorie. Frankfurt/Main: Athenäum, 1973; Geulen D. Das vergesellschaftete Subjekt. Zur Grundlegung der Sozialisations-theorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. P. 68 ff.

<sup>18</sup> McCall G. J., Simmons J. L. Identity and Interactions. New York: Free Press, 1966; Goffman E. Interaktionsrituale. Frankfurt/Main, 1977; Harré R., Secord P. F. The Explanation of Social Behavior. Totowa, NJ: Littlefield, Adams, 1972; Harré R. Social Being: A Theory for Social Psychology. Oxford: Blackwell, 1979.

<sup>19</sup> Обзор символического интеракционизма и этнометодологии, дается, напр., в: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.). Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. 2 Bde. Reinbeck: Rowohlt, 1973; см. также Steinert H. Das Handlungsmodell des symbolischen Interaktionismus // Lenk H. (Hg.). Handlungstheorien interdisziplinär. Bd. 4. München: Fink, 1977. P. 79 ff.

<sup>20</sup> Согласно Anscombe G. E. M. Intention. Oxford: Blackwell, 1957; Вригт Г. Х. фон. Объяснение и понимание / Пер. с англ. Е. И. Тарусиной // Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования. Избр. труды. М.: Прогресс, 1986. С. 35–241.

поначалу, не поддаются рассмотрению с точки зрения рациональности и возможной рационализации. То, что это всего лишь видимость, становится ясно, если представить себе «онтологические» — в широком смысле — предпосылки, которые необходимым образом концептуально связаны с данными моделями действия. В последовательности моделей телеологического, нормативного и драматургического действия эти предпосылки не только обретают все большую комплексность, но и обнаруживают все более сильные импликации рациональности.

а) Понятие телеологического действия предполагает наличие отношений между действующим субъектом и миром существующих положений дел. Этот объективный мир определяется как совокупность положений дел, которые существуют или возникают или могут быть вызваны в результате целенаправленного вмешательства. Модель оснащает действующего «когнитивно-волевым комплексом», вследствие чего субъект оказывается способным, с одной стороны, формировать (опосредованные восприятием) *мнения* о существующих положениях дел и, с другой стороны, развивать *намерения* с целью достижения желаемых положений дел. В семантическом плане такие положения дел представляются как пропозициональные содержания предикативных предложений и предложений цели. Посредством своих мнений и намерений действующий субъект может установить в принципе два класса рациональных отношений к миру. Я называю такие отношения рациональными, поскольку они — в зависимости от того, с чем они приводятся в соответствие<sup>21</sup> — доступны объективной оценке. В одном случае ставится вопрос о том, удастся ли действующему субъекту согласовать свои восприятия и мнения с тем, что происходит в мире; в другом случае вопрос ставится о том, удастся ли действующему субъекту согласовать то, что происходит в мире, со своими желаниями и намерениями. В обоих случаях действующий субъект способен на выражения, которые могут быть оценены третьим лицом с точки зрения *fit*\* и *misfit*\*\* : он может высказать утверждения, являющиеся *истинными* или *ложными*, и осуществить ориентированные на достижение цели вмешательства, имеющие успех или терпящие неудачу, т. е. *достигающие* или *не достигающие* задуманного эффекта. Эти отношения между действующим субъектом и миром предусматривают, таким образом, выражения, которые могут быть оценены по критериям *истинности* и *эффективности*.

С точки зрения онтологических предпосылок мы можем классифицировать *телеологическое действие* как понятие, предполагающее наличие *одного*, а именно объективного мира. То же самое верно и в отношении понятия *стратегического действия*. Здесь мы исходим из наличия, как минимум, двух ориентированных в своих действиях на цель субъектов, которые реализуют свои цели в направлении ориентации и влияния на решения других действующих субъектов<sup>22</sup>.

Успех действия зависит, в том числе, и от других действующих субъектов, которые всякий раз ориентированы на свой собственный успех и лишь в той мере действуют совместно, в какой это соответствует их эгоцентрическим подсчетам собственной выгоды<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Дж. Л. Остин говорит о *direction of fit* или *onus of match*, что Кенни (Kenny A. Will, Freedom and Power. Oxford: Blackwell, 1975. P. 38) разъясняет следующим образом: «Любое предложение может рассматриваться — *inter alia* — как описание положения дел... Предположим, что возможное положение дел, описываемое в предложении, в действительности не реализуется. Мы считаем, что в этом виновато предложение, или мы считаем, что в этом виноваты факты? В первом случае мы будем называть предложение ассерторическим, во втором мы временно дадим ему название императивного». В таком случае мы можем представить себе предложения цели как императивы, которые говорящий адресует самому себе. Следовательно, предикативные предложения и предложения цели репрезентативны для обеих доступных объективной оценке возможностей согласования предложения и положения дел.

\* Соответствие (англ.). — Прим. перев.

\*\* Несоответствие (англ.). — Прим. перев.

<sup>22</sup> Gaefgen G. Formale Theorie des strategischen Handelns // Lenk H. (Hg.). Handlungstheorien interdisziplinär. Bd. I. München: Fink, 1980. P. 249 ff.

<sup>23</sup> Ср.: Höffe O. Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse. Freiburg, München: Alber, 1975: «Стратегическая игра состоит из четырех элементов:

Стратегически действующие субъекты должны поэтому иметь такую когнитивную оснастку, которая позволит учитывать появление в мире не только физических объектов, но и принимающих решения систем. Они должны использовать свой концептуальный аппарат применительно к тому, что может произойти, но в более широких *онтологических* предпосылках они не нуждаются. Вместе с комплексностью сущностей внутреннего мира понятие самого объективного мира не становится более комплексным. И дифференцированная в соответствии со стратегическими действиями целенаправленная деятельность является, судя по ее онтологическим предпосылкам, *понятием-одного-мира*.

(б) Понятие же нормативно регулируемого действия предполагает отношения между действующим субъектом и двумя мирами. Кроме объективного мира существующих положений, дел появляется социальный мир, которому действующий субъект принадлежит в качестве исполнителя ролей наравне с другими действующими субъектами, которые могут вступать в нормативно регулируемые взаимодействия друг с другом. Социальный мир состоит из нормативного контекста, определяющего то, какие взаимодействия принадлежат совокупности правомерных межличностных отношений. И все действующие субъекты, для которых имеют силу соответствующие нормы (воспринимаемые ими как действенные), принадлежат одному и тому же социальному миру.

Аналогично тому, как смысл объективного мира может быть объяснен отношением к существующим положениям дел, смысл социального мира может быть объяснен отношением к существующим нормам. *Не* следует, однако, при этом понимать существование норм в смысле предложений о существовании, свидетельствующих о том, что имеются некие социальные факты наподобие нормативных регламентаций. Предложение «Верно, что  $q$  требуется», очевидно, имеет иное значение, чем предложение «Требуется, чтобы  $q$ ». Последнее предложение выражает норму, или определенное требование, если оно формулируется в надлежащей форме с притязанием на нормативную правильность, т. е. таким образом, что претендует на *действенность* в отношении некоторого круга адресатов. Тогда мы скажем, что норма существует или имеет *социальную значимость*, если она *признается* теми, кому адресуется, *в качестве действенной* или оправданной.

Существующие положения дел представлены посредством истинных высказываний, существующие нормы — посредством общих предложений долженствования или императивов, признаваемых оправданными теми, кому они адресованы. То, что некая норма *действительна* в принципе, означает: она *заслуживает* одобрения всех тех, кого касается, поскольку регулирует проблемы, связанные с тем, как действовать, в рамках их общих интересов. То, что некая норма *существует* фактически, напротив, означает: притязание на

---

(1) *игроков*, принимающих решения суверенных единиц, которые преследуют свои цели и действуют в соответствии с собственными соображениями и предписаниями;

(2) *правил*, определяющих переменные, которые каждый игрок может контролировать: условия получения информации, подсобные средства и другие релевантные аспекты окружения; система правил определяет тип игры, совокупность возможных способов поведения и в конце — выигрыш или проигрыш каждого игрока; изменение правил создает новую игру;

(3) конечного результата или *вознаграждений* (*pay offs*), пользы или ценности, которые соотносятся с альтернативными результатами партий игры (*plays*) (при игре в шахматы: выигрыш, проигрыш, ничья; в политике, напр., посты, общественный престиж, власть или деньги);

(4) *стратегий*, развернутых альтернативных планов действий. Они разрабатываются как с учетом и использованием правил, так и принимая во внимание альтернативно возможные ответы партнера; стратегии представляют собой систему инструкций, которые с самого начала и часто лишь в весьма общем виде определяют то, как в каждой возможной ситуации игры из множества разрешенных правилами игры ходов (*moves*, отдельных действий) выбрать нужный. При интерпретации социальной реальности с позиций теории игры определенные стратегии оказываются подходящими зачастую лишь при рассмотрении какого-либо одного фрагмента; в отношении других фрагментов должны вырабатываться новые стратегии; отдельные стратегии имеют значение частных стратегий в рамках более широкой общей стратегии.

Критерий рациональности в рамках теории игры связан не с выбором отдельных ходов, а с выбором стратегий. Сформулированный в виде максимы принятия решений базовый образец действий выражается в следующем: „Выбирай ту стратегию, которая в рамках правил игры и ввиду наличия оппонентов обещает наибольший успех“» (Р. 77 f.)

значимость, которое ей выдвигается, признается теми, кого данная норма касается, и это intersubъективное признание обеспечивает *социальную значимость* нормы.

Мы не связываем такого рода нормативное притязание на значимость с культурными ценностями, однако ценности претендуют на воплощение в нормах; они *могут* — поскольку материя нуждается в регулировании — получать всеобщую обязательность. В свете культурных ценностей потребности отдельного индивида кажутся другим индивидам, принадлежащим к той же культурной традиции, что и он, вполне понятными. И все же, будучи убедительным образом истолкованными, они трансформируются в законные мотивы действий лишь благодаря тому, что соответствующие ценности в процессе регулирования определенных проблемных ситуаций становятся для некоего круга субъектов, которых они касаются, нормативно обязательными. Члены группы вправе тогда ожидать друг от друга, что каждый из них будет ориентировать свои действия в соответствующих ситуациях на ценности, нормативно предписанные всем, кого они касаются.

Эти размышления должны показать, что модель нормативного действия оснащает действующих субъектов не только «когнитивным», но и «мотивационным комплексом», который делает возможным согласующееся с нормами поведение. Данная модель действия связана к тому же с обучающей моделью интернализации норм<sup>24</sup>. Согласно ей, действующие нормы приобретают мотивирующую действия силу в той мере, в какой воплощенные в них ценности представляют собой стандарты, на основании которых потребности интерпретируются в кругу тех, кому адресована норма, и формируются в процессе обучения в виде связанных с потребностями позиций.

С учетом этих предпосылок действующий субъект может, опять же, устанавливать отношения к миру, в данном случае к социальному, которые оказываются доступны объективной оценке в зависимости от того, с чем они приводятся в соответствие. В одном случае вопрос ставится о том, согласуются ли мотивы и действия действующего субъекта с существующими нормами или отклоняются от них. В другом случае вопрос касается того, воплощают ли сами существующие нормы ценности, которые — принимая во внимание определенные проблемные ситуации — выражают способные стать обобщенными интересы тех, кого они касаются, и получают ли они тем самым одобрение со стороны тех, кому адресованы. В первом случае действия оцениваются с точки зрения того, согласуются ли они с существующим нормативным контекстом или отклоняются от него, т. е. правильны ли они относительно признаваемого легитимным нормативного контекста или нет. Во втором случае нормы оцениваются с точки зрения того, могут ли они быть оправданными, т. е. заслужили ли они признания в качестве легитимных<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Gerth H., Mills C. W. Character and Social Structure: The Psychology of Social Institutions. New York: Harcourt, Brace and World, Inc, 1953; dtsh. Frankfurt/Main, 1970.

<sup>25</sup> Это, тем не менее, не предвещает вопрос о том, занимаем ли мы как социальные ученые и философы в отношении морально-практических вопросов когнитивистскую или скептическую позицию, т. е. находим ли возможной оправданность норм действия, которая относительно не только применительно к наличным целям. Т. Парсонс, например, разделяет вместе с Вебером позицию скептицизма в отношении ценностей. Используя понятие нормативно регулируемого действия, мы, однако, вынуждены описывать действующих субъектов так, как если бы они считали легитимность норм действия, все равно в каких рамках — метафизических, религиозных, теоретических, — в принципе доступной для объективной оценки. В противном случае они не основывали бы свои действия на представлении о мире легитимно регулируемых межличностных отношений и не смогли бы ориентироваться на действующие нормы, но лишь исключительно на социальные факты. Действие в согласующейся с нормами установке требует интуитивного понимания нормативной значимости, а это понятие предполагает некую возможность нормативного обоснования. Не может быть *a priori* исключено, что эта концептуальная необходимость является заложенной в языковых конвенциональных значениях иллюзией и поэтому нуждается в прояснении, например, таким образом, что мы переинтерпретируем понятие «нормативная значимость», будь то в эмоциональном ключе или в ключе принятия решений, и переписываем его с помощью других понятий, таких, например, как выражение чувств, призыв или приказ. Но действия субъектов, которым могут быть приписаны лишь такие категориально «очищенные» поведенческие ориентации, не могут более описываться в категориях нормативно регулируемого действия.

С точки зрения его онтологических — в широком смысле — предпосылок мы можем классифицировать *регулируемое нормами действие* как понятие, предполагающее *два мира*, а именно объективный и социальный. Согласно с нормами действие предполагает, что действующий субъект в состоянии проводить различие между фактическими и нормативными составляющими ситуации действия, т. е. между условиями и средствами, с одной стороны, и ценностями, с другой. Модель нормативного действия исходит из того, что участники могут занять как объективирующую позицию в отношении того, что происходит или не происходит, так и согласующуюся с нормами позицию в отношении того, что, с полным ли на то основанием при сложившихся обстоятельствах или нет, требуется. Но, как и в модели телеологического действия, действие изображается *прежде всего* как отношение между действующим субъектом и некоторым миром: там — как отношение к объективному миру, который действующий субъект познает или в который он может целенаправленно вмешиваться, здесь — как отношение к социальному миру, которому действующий субъект как исполнитель роли принадлежит в качестве адресата нормы и в котором он может устанавливать легитимно регулируемые межличностные отношения. Ни здесь, ни там, разумеется, *сам* действующий субъект не выступает как мир, к которому он мог бы отнестись рефлексивно. Лишь понятие драматургического действия требует следующей предпосылки, связанной с субъективным миром, с которым вступает в отношения действующий субъект, помещая в ходе осуществления действий на сцену самого себя.

(в) Понятие драматургического действия в научной социальной литературе очерчено менее ясно, чем понятие телеологического или нормативно регулируемого действия. Впервые его открыто применил Гофман в 1956 году в исследовании «Представление себя другим в повседневной жизни»<sup>26</sup>.

С точки зрения драматургического действия социальное взаимодействие понимается как встреча, в ходе которой участники образуют друг для друга зримую публику и демонстрируют себя друг другу определенным образом. «*Encounter*»\* и «*performance*»\*\* являются ключевыми понятиями. Демонстрация, осуществляемая группой перед взором третьих лиц, является лишь частным случаем. Демонстрация служит для того, чтобы действующий субъект презентировал себя определенным образом перед своими зрителями; проявляя некую часть своей субъективности, он стремится предстать перед взором публики и быть воспринятым ею определенным образом.

Драматургические свойства действия в известном смысле паразитарны; они паразитируют на структуре ориентированного на цель действия: «Люди с определенными целями контролируют стиль своих поступков... и распространяют его на другие виды деятельности. Например, работу можно выполнять в соответствии с принципами драматургического исполнения, чтобы произвести определенное впечатление на людей, работающих инспектором или менеджером... По сути, действия людей очень редко можно

<sup>26</sup> Он характеризует с его помощью определенную аналитическую перспективу описания рядовых процессов взаимодействия: «Подход, развиваемый в данной работе, — это подход театрального представления, а следующие из него принципы суть принципы драматургические. В ней рассматриваются способы, какими индивид в самых обычных рабочих ситуациях представляет себя и свою деятельность другим людям, способы, какими он направляет и контролирует формирование у них впечатлений о себе, а также образцы того, что ему можно и что нельзя делать во время представления себя перед ними. Применяя эту модель, я буду стараться не пренебрегать ее очевидной недостаточностью. Сцена представляет зрителю события правдоподобно выдуманные; жизнь, предположительно, преподносит нам события реальные и обычно неотрепетированные. Еще важнее, вероятно, то, что на сцене актер играет в маске некоего персонажа, сообразуясь с масками, изображаемыми другими актерами. Существует и третий участник представления — публика (или аудитория), участник очень важный и тем не менее такой, которого не было бы там, если бы сценическое представление вдруг стало реальностью. В действительной жизни эти три участника сжаты в два: роль, которую играет один, приспособливается к ролям, исполняемым другими присутствующими и эти другие составляют также и публику». Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. А. Д. Ковалева. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. С. 29–30.

\* Встреча (англ.). — Прим. перев.

\*\* Исполнение (англ.). — Прим. перев.



описать как *просто* поглощение пищи или *просто* труд, скорее, они обладают стилистическими особенностями, имеющими общепринятые значения, которые связаны с признанными типами личностей»<sup>27</sup>.

Конечно, есть и специальные роли, которые «скроены» для виртуозного представления себя другим: «В этом отношении характерны роли профессиональных боксеров, хирургов, скрипачей, полицейских. Эти виды деятельности дают так много возможностей для самовыражения, что образцовые (реально или фиктивно) исполнители становятся знаменитыми и занимают особое место в коммерчески организованных фантазиях нации»<sup>28</sup>.

Черта, стилизованная здесь под элемент профессиональной роли, а именно рефлексивный характер представления себя другим, является, однако, конститутивной для социального взаимодействия в целом — в той мере, в какой оно рассматривается исключительно с точки зрения встречи персонажей.

В драматургическом действии действующий субъект, презентуя некий образ себя, должен отнестись к своему собственному субъективному миру. Последний я определил как совокупность субъективных переживаний, к которой действующий имеет привилегированный — в отличие от других — доступ<sup>29</sup>. Разумеется, эта область субъективного лишь в том случае заслуживает быть названной «миром», если значение субъективного мира может быть эксплицировано способом, сходным с тем, как я разъяснил значение социального мира через отношение к существованию норм, аналогичному существованию положений дел. Можно, вероятно, сказать, что субъективное репрезентируется через правдиво выраженные предложения, указывающие на переживания, так же, как существующие положения дел — через истинные высказывания, а действующие нормы — через обоснованные предложения долженствования. Субъективные переживания не следует понимать как ментальные состояния или эпизоды внутренней жизни; тем самым мы бы приравнивали их к сущностям, к составляющим объективного мира. Обладание переживаниями может быть понято как нечто аналогичное существованию положений дел, без уподобления одного другому. Способный к выражению субъект «имеет» или «обладает» желаниями и чувствами не в том же самом смысле, в каком наблюдаемый объект обладает размером, весом, цветом и тому подобными свойствами. Действующий субъект обладает желаниями и чувствами в том смысле, что он может выразить эти переживания в угоду публике, притом именно таким образом, чтобы эта публика приписала выраженные желания или чувства действующему субъекту, если она доверяет его экспрессивным выражениям, в качестве проявлений его субъективности.

Желания и чувства являются в этой связи показательными. Конечно, когнитивные феномены, такие как мнения и намерения, также относятся к субъективному миру, но для них характерно наличие внутреннего отношения к объективному миру. В качестве субъективных мнения и намерения осознаются только тогда, когда им не соответствует в объективном мире ни одно из существующих или вызванных к существованию положений дел. О «всего лишь» мнении, т. е. об ошибочном мнении, речь заходит, как только выясняется, что соответствующее высказывание не истинно. О лишь «благом», т. е. не

<sup>27</sup> Harré, Secord, 1972. P. 215 f.

<sup>28</sup> Гофман, 2000. С. 64.

<sup>29</sup> Я ограничусь для простоты *интенциональными* переживаниями (включая слабые интенциональные эмоциональные состояния), не обсуждая более сложный пограничный случай ощущений. Сложность состоит в том, что здесь напрашивается вводящее в заблуждение уподобление предложений, в которых говорится о переживаниях, пропозициям. Данные предложения, выражающие ощущения, имеют почти такое же значение, как и предикативные предложения, относящиеся к соответствующему внутреннему состоянию, вызванному раздражением органов чувств. В связи с возникшей дискуссией, ведущей к Витгенштейну, по поводу выражений ощущений боли ср.: Giegel H. J. Die Logik der seelischen Ereignisse: zur Theorien von L. Wittgenstein und W. Sellars. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1969; Hacker P. M. S. Illusion and Insight: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 251 ff.; dtsh. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1978; см. ниже S. 419 ff.

имеющем силы намерения, речь идет тогда, когда становится ясно, что соответствующее действие либо не осуществилось, либо не удалось. Аналогичным образом чувства обязательства, такие как стыд или вина, находятся во внутреннем отношении с социальным миром. Но в целом чувства и желания могут быть выражены *лишь* как нечто субъективное. Они не могут быть выражены *иным образом*, для них не могут быть установлены отношения с внешним миром, ни с объективным, ни с социальным. Поэтому выражение желаний и чувств определяется исключительно по рефлексивному отношению говорящего к своему внутреннему миру.

Желания и чувства — это два аспекта пристрастности, коренящейся в потребностях<sup>30</sup>. Потребности имеют двойственный лик. Они дифференцируются: в волевом отношении — на склонности и желания, в другом, интуитивном, отношении — на чувства и настроения. Желания ориентированы на ситуации удовлетворения потребностей; чувства связаны с восприятием ситуаций в свете возможного удовлетворения потребностей. Природа потребностей является, так сказать, фоном пристрастности, определяющей наши субъективные установки в отношении внешнего мира. Пристрастность выражается как в активном стремлении к благам, так и в аффективном восприятии ситуаций (до тех пор, пока она не объективируется в каком-либо виде в мире и тем самым не утратит свой ситуационный характер). Пристрастность желаний и чувств выражается в языковом плане в интерпретации потребностей, т. е. в оценках, имеющих в своем распоряжении оценочные выражения. Двойственным дескриптивно-прескриптивным содержанием этих оценочных, интерпретирующих потребности выражений можно объяснить смысл ценностных суждений. Они служат тому, чтобы сделать пристрастность оправданной. Эти компоненты оправдания<sup>31</sup> образуют мост между субъективностью переживания и той интересубъективной прозрачностью, которую переживание обретает благодаря тому, что оно выражается правдиво и на этом основании приписывается наблюдателем действующему субъекту. Характеризуя, например, предмет или ситуацию как великолепную, роскошную, торжественную, удачную, опасную, пугающую, ужасную и т. д., мы пытаемся одновременно и выразить пристрастность и оправдать ее в том смысле, чтобы она стала приемлемой вследствие апелляции к всеобщим, во всяком случае распространенным в нашей собственной культуре стандартам оценивания. Оценочные выражения или ценностные стандарты обладают оправдывающей силой, если они характеризуют потребность таким образом, что их адресаты, в рамках общей культурной традиции, могут распознать эти интерпретации как выражающие их собственные потребности. Этим объясняется то, почему в драматургическом действии признаки стиля, эстетическое выражение, вообще формальные свойства имеют такой большой вес.

В случае драматургического действия отношение между действующим субъектом и миром также доступно объективной оценке. Поскольку действующий субъект в присутствии публики ориентируется на собственный субъективный мир, возможно, разумеется, установление только *одного* типа соответствия. Ввиду представления себя другим ставится вопрос о том, выражает ли действующий субъект имеющиеся у него переживания адекватно моменту переживания, действительно ли он *подразумевает* именно то, что *говорит*, или же лишь инсценирует переживания, которые выражает. Пока речь идет о мнениях или намерениях, вопрос о том, говорит ли некто то, что он подразумевает, бесспорно, является вопросом о правдивости. В случае с желаниями и чувствами это не всегда так. В ситуациях, когда дело касается точности выражения, порой трудно отделить вопрос о правдивости от вопроса об аутентичности. Часто нам не хватает слов, чтобы сказать, что мы чувствуем; а это, в свою очередь, ставит сами чувства под вопрос.

Согласно модели драматургического действия участники в роли действующих лиц могут установить отношение к собственной субъективности, а в роли публики — отношение

<sup>30</sup> Ср. анализ желаний и чувств у: Taylor Ch. Erklärung des Handelns // Taylor Ch. Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1975.

<sup>31</sup> Norman R. Reason for Actions. New York, 1971. P. 65 ff.

к экспрессивным выражениям других действующих лиц лишь сознавая, что внутренний мир Я ограничен внешним миром. В этом внешнем мире действующий субъект, разумеется, может проводить различие между нормативными и не-нормативными составляющими ситуации действия, но предложенная Гофманом модель действия не предусматривает, что он относится к социальному миру с *согласующейся с нормами* позиции. Он принимает во внимание легитимно регулируемые межличностные отношения только в качестве социальных фактов. Поэтому мне кажется, было бы правильно классифицировать и *драматургическое действие* как понятие, предполагающее *два мира*, а именно внутренний и внешний. Экспрессивные выражения демонстрируют субъективность как обособленную от внешнего мира; к последнему действующий субъект может в принципе занять лишь объективирующую установку. И это верно, в отличие от нормативно регулируемого действия, не только для физических, но и для социальных объектов.

С этой точки зрения драматургическое действие — в той мере, в какой действующий субъект обращается со зрителями не как с публикой, а как с *партнером* по игре — может допускать скрытые стратегические ходы. Шкала градаций представления себя другим простирается от искренней коммуникации по поводу собственных намерений, желаний, настроений и т. д. до циничного управления впечатлениями, вызываемыми действующим субъектом у других: «На одном полюсе исполнитель может быть полностью захвачен собственной игрой и искренне убежден, что впечатление о реальности, которое он создает, это и есть самая доподлинная действительность. Когда его аудитория тоже убеждена в правдивости разыгрываемого спектакля (а это, по-видимому, типичный случай), тогда, по меньшей мере на какое-то время, только социолог или лицо социально недовольное будут иметь некоторые сомнения насчет “реальности” представляемого. На другом полюсе...исполнитель может быть движим стремлением управлять убежденностью своей аудитории исключительно как средством для других целей и не интересоваться как конечной целью тем понятием, которое эта аудитория имеет о нем или о ситуации. Когда у человека нет веры в собственное действие и в конце концов нет интереса к верованиям своей аудитории, можно назвать его циником, закрепив термин „искренние“ за людьми, верящими во впечатление, производимое их собственным исполнением»<sup>32</sup>.

Разумеется, манипулятивное производство ложных впечатлений — Гофман изучает техники подобных *impression managements*\*, начиная от безобидной сегментации до продуманного длительного контроля за информацией — ни в коем случае не идентично стратегическому действию. Оно по-прежнему рассчитано на публику, которая воображает, что присутствует на представлении, не осознавая его стратегического характера. Кроме того, необходимо, чтобы стратегически задуманное представление себя понималось как выражение, осуществляемое с притязанием на субъективную правдивость. Только в том случае оно перестает подпадать под описание драматургического действия, когда и со стороны публики оценивается лишь по критериям успешности. Тогда налицо случай стратегического взаимодействия, при котором, правда, участники настолько концептуально обогатили объективный мир, что в нем есть место не только для целерационально действующих, но и для способных к экспрессивному выражению партнеров.

### (3) Предварительное введение понятия «коммуникативное действие»

Понятие коммуникативного действия позволяет нам перейти к следующей предпосылке, а именно о *языковом посреднике*, где отношения действующего субъекта с миром отражаются *как таковые*. На этом уровне формулирования понятия проблематика рациональности, которая до сих пор выявлялась лишь для *социального ученого*, обращается к перспективе *самих действующих субъектов*. Необходимо разъяснить, в каком смысле языковое взаимопонимание вводится тем самым в качестве механизма координации

<sup>32</sup> Гофман, 2000. С. 49–50.

\* Управления впечатлением (англ.). — Прим. перев.

действий. Ведь и модель стратегического действия *может* быть понята таким образом, что управляемые эгоцентрическими подсчетами собственной выгоды, координируемые на основе совокупности интересов действия участников взаимодействия *опосредованы* речевыми действиями. А для нормативно регулируемого, как и для драматургического действия, *должна* быть установлена некая форма согласия между участниками коммуникации, имеющая принципиально языковую природу. Однако в этих трех моделях действия язык — в каждом случае с иной точки зрения — понимается *односторонне*.

В модели телеологического действия язык выступает в качестве одного из множества посредников, с помощью которого говорящие, ориентированные на достижение собственного успеха, воздействуют друг на друга с тем, чтобы побудить партнера к формированию или принятию желательных для себя мнений или точек зрения. Это представление о языке, исходящее из крайнего случая косвенно достигаемого взаимопонимания, лежит, например, в основе интенциональной семантики<sup>33</sup>. Модель нормативного действия предполагает наличие языка в качестве посредника, передающего культурные ценности и привносящего согласие, которое лишь воспроизводится благодаря каждому последующему акту взаимопонимания. Это культуралистское представление о языке широко используется в культурной антропологии и ориентированном на содержательный анализ языкознании<sup>34</sup>. Модель драматургического действия предполагает наличие языка в качестве посредника при представлении себя другим; при этом когнитивное значение пропозициональных компонентов и интересубъективное значение иллокутивных компонентов оказываются подчиненными его экспрессивным функциям. Язык уподобляется стилистическим и эстетическим формам выражения<sup>35</sup>. Лишь модель коммуникативного действия предполагает наличие языка в качестве посредника в достижении полного взаимопонимания, причем говорящий и слушающий устанавливают отношения — исходя из горизонта их уже проинтерпретированного жизненного мира — одновременно к чему-то в объективном, социальном и субъективном мире с тем, чтобы выработать общее определение ситуации. Данное понимание языка лежит в основе различных усилий, предпринимаемых формальной прагматикой<sup>36</sup>.

Односторонность трех других концептов языка проявляется в том, что выделенные с их помощью типы коммуникации оказываются пограничными случаями коммуникативного действия, а именно, *во-первых*, косвенно достигаемым взаимопониманием тех, кто ориентирован исключительно на реализацию своих собственных целей; *во-вторых*, консенсуальным действием тех, кто лишь актуализирует уже имеющееся нормативное согласие; и, *в-третьих*, ориентированным на публику представлением себя. При этом в каждом случае тематизируется лишь одна функция языка: производство перлокутивных эффектов, установление межличностных отношений и выражение переживаний. В противоположность этому модель коммуникативного действия — имеющая определяющее значение для общественных наук, непосредственно связанных с символическим интеракционизмом Мида, понятием о языковых играх Витгенштейна, теорией речевых актов Остина и герменевтикой Гадамера — равным образом учитывает все функции языка. Как можно видеть на примере этнометодологических и философско-герменевтических подходов, здесь, конечно же, существует опасность редукции социального *действия* к интерпретационной деятельности участников коммуникации, приравнивания действия к акту говорения, взаимодействия — к разговору. В действительности же языковое

<sup>33</sup> К этой номиналистской теории языка, разработанной Г. П. Грайсом, я еще вернусь; см. ниже.

<sup>34</sup> *Whorf B. L. Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf / Ed. John B. Carroll. Cambridge, MA: MIT Press, 1956;* кроме того: *Gipper H. Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Untersuchungen zur Sapir-Whorf-Hypothese. Frankfurt/Main: Fischer, 1972;* *Henle P. (Hg.) Sprache, Denken, Kultur. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1969.*

<sup>35</sup> *Harré, Secord, 1972. P. 215 ff;* прежде всего *Taylor Ch. Language and Human Nature. Ottawa: Carleton University, 1978.*

<sup>36</sup> *Schütze F. Sprache — soziologisch gesehen. 2 Bde. München: Fink, 1975.*

взаимопонимание является лишь механизмом координации действий, соединяющим во взаимодействии планы действий и целенаправленную деятельность участников.

Здесь я дам лишь предварительное определение понятия коммуникативного действия. При этом я ограничусь замечаниями а) о характере самостоятельных действий и б) о рефлексивном отношении действующих субъектов к миру в процессах достижения взаимопонимания.

а) Чтобы с самого начала избежать неверных постановок, касающихся понятия коммуникативного действия, я бы хотел охарактеризовать степень комплексности речевых действий, которые выражают одновременно пропозициональное содержание, наличие межличностного отношения и интенцию говорящего. В ходе анализа станет ясно, насколько данное понятие обязано восходящим к Витгенштейну исследованиям в области философии языка; именно поэтому я считаю уместным указать на то, что понятие следования правилам, на которое опирается аналитическая философия языка, слишком узко. Если понимать языковые конвенции из перспективы понятия следования правилам и объяснять их с помощью понятия интенционального действия, отсылающего к осознанию этих правил, утрачивается важный для меня аспект *тройственного отношения к миру*, реализуемого коммуникативным действием<sup>37</sup>.

Действиями я называю лишь такие символические выражения, с помощью которых действующий субъект, как в рассмотренных выше случаях телеологического, нормативного и драматургического действий, устанавливает отношение к, как минимум, одному миру (*один из которых* при этом всегда объективный). Данные действия я отличаю от *телесных движений и операций*, которые *со-осуществляются* в действиях и лишь *вторичным образом*, а именно через *включенность в игровую или учебную практику*, могут обрести статус самостоятельных действий. Это можно легко продемонстрировать на примере телесных движений.

С точки зрения наблюдаемых в мире процессов действия предстают как телесные движения организма. Эти управляемые центральной нервной системой телесные движения составляют основу для осуществления действий. С помощью своих движений действующий субъект производит некоторые изменения в мире. Разумеется, мы можем отличить движения, посредством которых субъект вмешивается в мир (действуя инструментальным образом), от движений, посредством которых субъект воплощает некое значение (выражаясь коммуникативным образом). В обоих случаях телесные движения вызывают физическое изменение в мире; в одном случае оно обладает каузальной релевантностью, в другом — семантической релевантностью. Примерами каузально релевантных телесных движений являются: принятие телом определенного положения, разведение в стороны пальцев руки, подъем руки, сгибание ноги и т. д. Примерами семантически релевантных телесных движений являются: движения гортани, языка, губ и т. д. при производстве фонетических звуков; кивок головой, пожимание плечами, движения пальцев во время игры на рояле, движения руки во время письма, рисования и т. д.

---

<sup>37</sup> Исходя из сходных оснований М. Рохе настаивает на различии *языковых и социальных конвенций*: «Для школы аналитической философии было характерно не видеть противоположности, существующей между интенцией и конвенцией; согласно ее представлениям последняя содержит первую и наоборот» (Roche M. Die philosophische Schule der Begriffsanalyse // Wiggershaus R. (Hg.) Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1975. P. 187). Можно было бы сказать, соглашается Рохе, «что коммуникативные конвенции являются вполне определенным видом социальных конвенций; что жизнь обычного языка и его использование в социальных ситуациях могут быть описаны независимо от социального взаимодействия в социальных ситуациях. Однако данное утверждение с трудом поддается обоснованию, впрочем, понятийный анализ и не заинтересован в его разъяснении. Он считает, и вполне обоснованно, что анализ понятий требует анализа „языковых игр“ и социальных „форм жизни“ (Витгенштейн) или что анализ речевых актов требует анализа социальных актов (Остин). Из этого, однако, делается ошибочный вывод, что конвенции коммуникации являются парадигмами вмещающих их социальных конвенций и что употребление языка находится в точно таком же отношении к коммуникативной конвенции, в каком социальное действие — к какой-либо социальной конвенции» (там же, P. 188 f).

А. К. Данто проанализировал эти движения в качестве *basic actions*<sup>38</sup>. Это вызвало оживленную дискуссию, поводом к которой послужило представление о том, что телесные движения представляют не основу, благодаря которой действия являют себя в мире, а что они сами являются простейшими действиями<sup>39</sup>. Комплексное действие, согласно данному представлению, характеризуется тем, что оно осуществляется «посредством» выполнения другого действия: «посредством» поворота выключателя я включаю свет, «посредством» подымания моей правой руки я приветствую кого-либо, «посредством» сильного удара по мячу я забиваю гол. Все это примеры действий, которые выполняются «посредством» некоего базового действия. Базовое действие характеризуется со своей стороны тем, что оно не может быть выполнено посредством некоего последующего действия. Я считаю данное представление ошибочным.

В известном смысле действия реализуются посредством движений тела, но лишь таким образом, что действующий субъект *со-осуществляет* эти движения, следуя техническому или социальному правилу действия. Со-осуществление означает, что действующий субъект имеет целью исполнение некоего плана действий, но не телесное движение, с помощью которого он реализует свои действия<sup>40</sup>. *Телесное движение является элементом действия, но не действием.*

Что касается их статуса самостоятельных действий, то *телесные движения* оказываются в таком случае сходными именно с теми *операциями*, исходя из которых Виттгенштейн развивает свое понятие правила и следования правилам.

Мыслительные и речевые операции со-осуществляются всегда лишь внутри *других* действий. Они могут в случае необходимости *становиться самостоятельными* действиями в рамках некой практики упражнения — когда, скажем, учитель латыни демонстрирует на занятии пример преобразования предложения из пассивного залога в активный.

В этом заключается и особая эвристическая польза модели социальных игр; Виттгенштейн ведь поясняет правила операций главным образом на примере игры в шахматы. Он, конечно, не видит, что эта модель имеет ограниченную ценность. Разумеется,

---

<sup>38</sup> Danto A. C. Basishandlungen // Meggle G. (Hg.) Analytische Handlungstheorie. Bd. I. Handlungsbeschreibungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. P 89 ff.; Danto A. C. Analytical Philosophy of Action. Cambridge: Cambridge University Press, 1973; dtsh. Königstein, 1979.

<sup>39</sup> Ошибочное впечатление, что координируемые действиями телесные движения сами являются базовыми действиями, может быть, пожалуй, подкреплено ссылкой на упражнения, во время которых нашей целью являются самостоятельные действия *как таковые*. При проведении терапевтических мероприятий или во время спортивной тренировки, в целях анатомической демонстрации, на уроке пения или иностранного языка или с целью наглядного объяснения утверждений теории действия любой субъект, способный говорить и действовать, может, разумеется, поднять по требованию левую руку, согнуть указательный палец правой руки, развести в стороны пальцы руки, повторить гласные звуки в определенном ритме, произвести шипящие звуки, выполнить с помощью карандаша круговое или спиралеобразное движение, нарисовать прямую линию, переходящую в извилистую, произнести английское «th», придать телу прямую осанку, закатить глаза, произнести предложение в определенном стихотворном размере, повысить или понизить голос, расставить ноги и т. д. Но тот факт, что такого рода телесные движения могут выполняться как интенциональные, не противоречит тезису о том, что они представляют собой *несамостоятельные действия*. Это проявляется в том, что при выполнении этих интенциональных телесных движений отсутствует привычная *структура опосредования* действия:

(1) S открывает окно, выполняя с помощью своей руки вращательное движение; а вот следующая фраза прозвучала бы неестественно:

(2) S (намеренно) поднимает свою правую руку, поднимая свою правую руку.

Интенционально выполняемое телесное движение может быть понято, конечно, и как часть некой *практики*:

(2') Во время занятий гимнастикой S выполнил требование тренера поднять правую руку, подняв правую руку. Если самостоятельные действия и способны выступать *в качестве* действий, то они, как правило, должны быть включены в практику демонстрации или упражнения. Требования упомянутого рода всегда возникают в контексте некоторой практики, направленной на демонстрацию или упражнение самостоятельных элементов действий как *таковых*. Упражнение может быть частью обычного процесса обучения подрастающего поколения, но может входить в состав и какой-либо практики тренировки, способствующей овладению специальными действиями: *навыками*.

<sup>40</sup> Goldmann A. I. A Theory of Human Action. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1970.

мы можем понимать арифметические вычисления или речь в качестве практики, которая конституируется посредством применения правил арифметики или грамматики (определенного языка) — способом, аналогичным тому, как конституируется практика игры в шахматы посредством применения известных правил игры. Однако обе практики отличаются друг от друга так же, как со-осуществляемое движение рук — от гимнастического упражнения, выполняемого с помощью этого движения рук. Применяя арифметические или грамматические правила, мы создаем такие символические объекты, как решения или предложения, но их существование не является самодостаточным. С помощью решений или предложений мы обычно выполняем *другие* действия, как, например, школьные домашние задания или приказы. Оперативно созданные продукты, рассмотренные сами по себе, могут расцениваться как более или менее корректные, согласующиеся с правилом или хорошо сформулированные; однако в отличие от действий они не поддаются под критику с точки зрения истинности, эффективности, правильности или правдивости, поскольку начинают соотноситься с миром, лишь будучи включенными в структуру других действий. *Операции не затрагивают мир.*

Это проявляется, в частности, в том, что правила операций могут служить тому, чтобы идентифицировать некий оперативно созданный продукт, т. е. сделать его *понятным*, в качестве более или менее хорошо сформулированного, но не тому, чтобы *объяснить* возникновение самих операций. Они позволяют ответить на вопрос, о чем идет речь в случае начертанных символов: о предложениях, измерениях, решениях, и, при необходимости, о каком именно решении. Доказательство того, что некто выполнил решение, более того, правильное решение, не объясняет, тем не менее, того, *почему* он выполнил это решение. Если мы хотим ответить на *этот* вопрос, мы должны обратиться к правилу *действия*, например к тому обстоятельству, что ученик использовал данный листок бумаги при решении математической задачи. С помощью арифметического правила мы можем *обосновать*, почему он продолжает ряд чисел 1, 3, 6, 10, 15... рядом чисел 21, 28, 36 и т. д.; но не можем *объяснить*, почему он пишет эту последовательность чисел на листке бумаги. Мы проясняем тем самым значение символического продукта и не даем какого-либо рационального объяснения его осуществления. Правила операций не имеют объяснительной силы; ибо следование им не означает — как в случае следования правилам действий, — что действующий субъект устанавливает отношение к чему-то в мире и ориентируется при этом на притязания на значимость, связанные с мотивирующими действия причинами.

б) Данные размышления должны показать, почему мы не можем анализировать конститутивные для коммуникативных действий акты понимания так же, как грамматические предложения, с помощью которых они осуществляются. Для модели коммуникативного действия язык обладает релевантностью исключительно с прагматической точки зрения, т. е. с точки зрения того, что говорящие, употребляя предложения с ориентацией на взаимопонимание, устанавливают отношения к миру — и не непосредственно, как в случае телеологического, нормативного или драматургического действия, а рефлексивным образом. Говорящие интегрируют три формальных концепта мира, которые в других моделях действия проявляются по отдельности или попарно, в одну систему и совместно удерживают ее в качестве интерпретационной рамки, в пределах которой они могут достигать взаимопонимания. Они более не устанавливают *напрямую* отношения к чему-либо в объективном, социальном или субъективном мире, а соотносят свои выражения с возможностью того, что их значимость может быть оспорена другими действующими субъектами. Взаимопонимание функционирует в качестве координирующего действия механизма лишь таким образом, в соответствии с которым участники взаимодействия соглашаются с тем, что их выражения претендуют на *действенность*, т. е. с *притязаниями на значимость*, которые они взаимно выдвигают и признают друг за другом. Говорящий делает значимым притязание, которое может быть подвергнуто критике, устанавливая посредством своего высказывания отношение к, как минимум, одному из «миров», при этом то обстоятельство, что это отношение между действующим субъектом и

миром принципиально доступно объективной оценке, служит тому, чтобы побудить партнера к рационально мотивированному высказыванию своей точки зрения. Понятие коммуникативного действия исходит из того, что язык является посредником такого рода процесса взаимопонимания, в ходе которого участники, устанавливая отношение к миру, взаимно выдвигают притязания на значимость, которые могут быть приняты и оспорены.

Данная модель действия предполагает, что участники взаимодействия мобилизуют потенциал рациональности, заложенный, согласно нашему предыдущему анализу, в трех отношениях действующего субъекта к миру, именно для достижения совместно преследуемой цели взаимопонимания. Если оставить в стороне вопрос о том, насколько хорошо сформулировано употребляемое символическое выражение, то мы можем сказать, что действующий субъект, который в этом смысле ориентирован на взаимопонимание, должен посредством своего выражения имплицитно выдвинуть ровно три притязания на значимость, а именно притязание на то, что

— произнесенное высказывание истинно (т. е. что предпосылки существования упомянутого пропозиционального содержания предложения выполнены в действительности);

— речевое действие правильно относительно действующего нормативного контекста (т. е. что легитимен сам нормативный контекст, которому оно должно соответствовать); и

— манифестируемая речевая интенция подразумевается так, как она выражается.

Говорящий, таким образом, притязает на истинность высказываний или presuppositions существования, на правильность легитимно регулируемых действий и их нормативного контекста и на правдивость изъясления субъективных переживаний. Мы без труда узнаем здесь три отношения действующего субъекта к миру, которые в проанализированных ранее понятиях действия устанавливались *социальным ученым* и которые, однако, в понятии коммуникативного действия приписываются перспективе *самих говорящих и слушающих*. Сами действующие субъекты являются теми, кто ищет согласия и соизмеряет свои действия с истинностью, правильностью и правдивостью, т. е. с *fit* и *misfit* между, с одной стороны, речевым действием и, с другой стороны, тремя мирами, к которым действующий субъект устанавливает отношения посредством своего выражения. Такого рода отношение устанавливается соответственно между выражением и

— объективным миром (как совокупностью всех сущностей, о которых возможны истинные высказывания);

— социальным миром (как совокупностью всех легитимным образом регулируемых межличностных отношений); и

— субъективным миром (как совокупностью переживаний говорящего, к которым он имеет привилегированный доступ).

Любой процесс взаимопонимания осуществляется на фоне культурно обусловленного предпонимания. Фоновое знание остается в целом непроблематизируемым; проверке подвергается лишь часть запаса знания, которую участники взаимодействия всякий раз задействуют и тематизируют в ходе своих интерпретаций. В той мере, в какой определения ситуации вырабатываются *самими* участниками, именно переговоры по определению каждой новой ситуации и предоставляют в распоряжение этот тематический фрагмент жизненного мира.

Определение ситуации устанавливает порядок. С его помощью участники коммуникации упорядочивают различные элементы ситуации действия всякий раз относительно одного из трех миров и инкорпорируют тем самым актуальную ситуацию действия, относящуюся к их жизненному миру, уже предварительно проинтерпретированному. Определение ситуации партнера, которое *prima facie*\* различается с моим собственным определением ситуации, представляет особую проблему, ведь в процессе совместных истолкований ни один из участников не обладает монополией на

---

\* На первый взгляд (лат.). — Прим. перев.



интерпретацию. Для обеих сторон задача интерпретации заключается в том, чтобы включить толкование ситуации, принадлежащее другому, в свое собственное толкование таким образом, чтобы в пересмотренном варианте «его» внешний мир и «мой» внешний мир оказались бы соотнесенными на фоне «нашего жизненного мира» с «миром», а различия друг с другом определения ситуации — в достаточной степени совмещенными. Это, разумеется, не значит, что интерпретации в каждом отдельном случае или пусть даже в большинстве случаев должны вести к *стабильному и однозначно дифференцированному* соответствию. Стабильность и однозначность в повседневной коммуникативной практике являются скорее исключением. Гораздо реалистичнее очерченный этнометодологией образ диффузной, ломкой, непрерывно пересматриваемой, лишь на короткое время налаживаемой коммуникации, в ходе которой участники опираются на проблематичные и непроясненные пресуппозиции и на ощупь продвигаются от одной окказиональной общности к другой.

Чтобы избежать недоразумений, я хотел бы повторить, что модель коммуникативного действия не отождествляет действия с коммуникацией. Язык является посредником коммуникации, который служит взаимопониманию, в то время как действующие субъекты, устанавливая взаимопонимание друг с другом с целью координации своих действий, всякий раз преследуют определенные цели. В этом отношении телеологическая структура фундаментальна для *всех* понятий действия<sup>41</sup>. Но понятия *социального действия* различаются тем, как они рассматривают *координацию* целенаправленных действий разных участников взаимодействия: как взаимопереплетение эгоцентрических подсчетов собственной выгоды (причем степень конфликта и кооперации изменяется вместе с имеющейся на данный момент совокупностью интересов); как интегрирующее в социальном плане согласие относительно ценностей и норм, регулируемое культурной традицией и процессом социализации; как консенсуальное отношение между публикой и исполнителем роли; или же как взаимопонимание в смысле взаимного процесса истолкования. Во всех случаях телеологическая структура действия предполагается в той мере, в какой действующим субъектам приписывается способность ставить цели и осуществлять целенаправленные действия, а также интерес к реализации своих планов действий. Но лишь модель стратегического действия *довольствуется* прояснением отличительных черт действия, непосредственно ориентированного на успех, в то время как остальные модели действия специфицируют условия, при которых действующий субъект преследует свои цели — условия легитимности, представления себя другим или коммуникативно достигаемого согласия, при которых Другой может «присоединить» свои действия к действиям Я.

В случае коммуникативного действия интерпретационная деятельность, исходя из которой развертываются совместные процессы истолкования, представляет собой механизм координации действий; *коммуникативное действие* не растворяется в осуществляемом в ходе интерпретации *акте взаимопонимания*. Если мы возьмем в качестве единицы анализа простой *речевой акт*, осуществленный S, с которым, как минимум, один участник может либо согласиться, либо не согласиться, мы сможем прояснить условия коммуникативной *координации действий*, показав, что значит для слушающего понять значение сказанного<sup>42</sup>. Но коммуникативное действие обозначает такой тип взаимодействия, которое координируется посредством речевых действий, не совпадая с последними.

*Перевод с немецкого Татьяны Тягуновой*

<sup>41</sup> Bubner, 1976. P. 168 ff.

<sup>42</sup> См. ниже S. 397 ff.

Поль Рикер

### Модель текста: осмысленное действие как текст\*

Цель данной работы – проверить гипотезу. Я исхожу из того, что слово «герменевтика», в его изначальном смысле, имеет отношение к правилам интерпретации письменных документов нашей культуры. Принимая это первичное допущение, я сохраняю верность концепту «*Auslegung*»\* в том виде, какой придал ему Вильгельм Дильтей. «*Verstehen*» (понимание, постижение), в свою очередь, зависит от распознавания того, что подразумевает или имеет в виду другой субъект на основе всех видов знаков, с помощью которых психическая жизнь выражает себя (*Lebensäußerungen*\*\*). «*Auslegung*» (истолкование, экзегеза) означает нечто более специфическое: оно охватывает только ограниченную категорию знаков, а именно тех, которые зафиксированы письменно, включая все виды документов и памятников, допускающих фиксацию, схожую с письменной.

В настоящий момент моя гипотеза такова: если существуют особые проблемы, связанные с интерпретацией текстов (они являются текстами, а не устной речью), и если именно эти проблемы конституируют саму герменевтику, то социальные науки могут считаться герменевтическими: 1) поскольку их *объект* обнаруживает некоторые черты, конститутивные для текста как такового, 2) поскольку в их *методологии* разрабатываются процедуры, аналогичные процедурам «*Auslegung*» или интерпретации текста.

Соответственно, моя работа будет посвящена двум вопросам: до какой степени понятие текста можно рассматривать в качестве парадигмы так называемого объекта социальных наук и насколько мы можем использовать методологию интерпретации текста как парадигму интерпретации в социальных науках?

#### I. Парадигма текста

Для обоснования различия между устным и письменным языком я бы хотел ввести предварительное понятие *дискурса*. Именно как дискурс язык бывает либо устным, либо письменным. Что же такое дискурс?

Мы будем искать ответы не у логиков и даже не у представителей лингвистического анализа, а у самих лингвистов. Дискурс является соотносительным понятием того, что лингвисты называют языковыми системами, или лингвистическими кодами. Дискурс – это событие языка (*language-event*), или лингвистический узус (*linguistic usage*). Пары предполагающих друг друга понятий «система – событие» (*system/event*), «код – сообщение» (*code/message*) играют первостепенную роль в лингвистике с тех пор, как они были введены Фердинандом де Соссюром и Луи Ельмслевом. Первый рассматривал пару «язык (*langue*) и речь (*parole*)», второй рассуждал о структуре и узусе (*schema – usage*). Можно также упомянуть пару «компетенция – употребление» (*competence – performance*), представленную Хомским. Необходимо рассмотреть эпистемологические следствия данного дуализма, а именно тот факт, что правила лингвистики дискурса отличаются от правил лингвистики языка. Французский лингвист Эмиль Бенвенист, работая с этим различием, продвинулся дальше всех. С его точки зрения, предметы двух лингвистик различны. Если основная единица языка – это знак (фонологический или лексический), то основным элементом дискурса является предложение. Следовательно, именно лингвистика предложения дает

\* Ricoeur Paul. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text // New Literary History. 1973. Vol. 5. № 1. What Is Literature? P. 91-117.

© Борисенкова А., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

\* Истолкование (нем.) – Прим. ред.

\*\* Выражения жизни (нем.) – Прим. ред.

основу теории речи как события. Исходя из данной лингвистики предложения, я выделю четыре черты, которые позволят мне разработать герменевтику события и дискурса.

Первая черта: дискурс всегда реализуется темпорально и в настоящем времени, тогда как время как лингвистическая система виртуальна и вневременна. Эмиль Бенвенист называет это «моментом дискурса» («instance of discourse»).

Вторая черта: если язык бессубъектен, в том смысле, что вопрос «кто говорит?» по отношению к нему не задается, то дискурс указывает на присутствие говорящего с помощью группы индикаторов, таких как личные местоимения. Можно сказать, что «момент дискурса» самореферентен.

Третья черта: тогда как в языке знаки соотносятся только друг с другом в пределах системы, и язык, следовательно, утрачивает соотнесенность с миром (так же, как утрачивает темпоральность и субъективность), дискурс всегда указывает на что-либо. Он относится к миру, который претендует описать, выразить или репрезентировать. Именно в дискурсе актуализируется символическая функция языка.

Четвертая черта: если язык является лишь условием коммуникации, которой он предоставляет коды, то именно в дискурсе происходит обмен всеми сообщениями. В этом смысле один лишь дискурс относится не только к миру, но и к *другому* – иному человеку, к собеседнику, которому он адресован.

Эти четыре черты, взятые вместе, конституируют речь как событие. Примечательно, что они возникают только в ходе исполнения языка в дискурсе. Поэтому любая апология речи как события имеет значение тогда и только тогда, когда она делает наглядным исполнение, посредством которого наша лингвистическая компетенция актуализируется в речевой практике. Но та же апология оказывается неправомерной, как только событийный характер распространяется от исполнения, где он оправдан, к пониманию. Что означает понять дискурс?

Посмотрим, как по-разному данные четыре черты актуализируются в устном и письменном языке.

1. Дискурс, как мы уже отмечали, существует только как темпоральный момент в настоящем. Эта черта по-разному проявляется в живой речи и в письме. В живой речи момент дискурса имеет характер мимолетного события, появляющегося и исчезающего. Поэтому существует проблема фиксации, запечатления (*inscription*). Мы хотим фиксировать то, что исчезает. Говоря о том, что некто фиксирует язык – запечатлевает алфавит, лексику, синтаксис, – мы имеем в виду, что все это делается ради того одного, что должно быть зафиксировано, то есть ради дискурса. Только дискурс следует фиксировать, поскольку он исчезает. Вневременная система не появляется и не исчезает, она вообще не случается. Здесь уместно вспомнить миф в диалоге Платона «Федр»<sup>\*</sup>.

Письмо было дано людям, чтобы преодолеть «слабое место» дискурса – его событийность. Дар «*grammata*» – дар внешней вещи, внешних меток, материализующего отчуждения – оказался поистине «лекарством» для человеческой памяти. Однако египетский правитель Фив мог возразить богу Тевту, указав на то, что письмо все же является ложным «лекарством», поскольку оно заменяет подлинное воспоминание материальной консервацией и настоящую мудрость – подобием знания.

Запечатление, несмотря на таящиеся в нем опасности, является предназначением дискурса. Что фиксирует письмо? Не событие говорения, а «сказанное» говорения, причем под *сказанным* мы понимаем ту намеренную экстерниоризацию, конститутивную для цели дискурса, благодаря которой *sagen*<sup>\*</sup> стремится стать высказыванием, высказанным (*Aus-*

<sup>\*</sup> В оригинале Рикер упоминает диалог Платона «Федон» (*Phaedo*), а не «Федр». Здесь присутствует ошибка либо автора, либо редактора статьи. Сюжет, в котором бог Тевт дарит египтянам письменность и обсуждает с царем Египта Тамусом пользу и вред этого изобретения, рассказывается Сократом в диалоге «Федр». [*Платон. Федр // Сочинения в трех томах. Т. 2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. М.: «Мысль», 1970. С. 216-220*]. – *Прим. перев.*

<sup>\*</sup> Говорить, говорение (*нем.*) – *Прим. ред.*

*sage*). Вкратце, то, что мы записываем, запечатлеваем, – это нозма говорения. Это смысл речевого события, а не событие как таковое.

Что все-таки фиксирует письмо? Если не *событие* речи, то тогда саму речь, в той степени, в которой она является «сказанной». Что же в таком случае «сказанное»?

Здесь я хотел бы заметить, что герменевтика должна обратиться за помощью не только к лингвистике (противопоставлению лингвистики дискурса и лингвистики языка), но и к теории речевых актов в том виде, в котором она представлена у Остина и Серля. По их мнению, акт говорения конституируется иерархией подчиненных актов, распределенных на трех уровнях: 1) локутивного или пропозиционального акта, акта говорения; 2) иллокутивного акта или иллокутивной силы, того, что мы делаем *в* говорении; 3) перлокутивного акта, или того, что мы делаем *посредством* говорения. Например, я прошу вас закрыть дверь: «Закройте дверь!». Это акт говорения. Но когда я говорю вам это в форме приказа, а не просьбы, это иллокутивный акт. В итоге, я могу вызвать им определенные следствия, в частности, страх. Данные следствия делают мой дискурсивный акт подобием стимула, приводящего к определенным результатам. В таком случае это перлокутивный акт.

Что следует из этих различий с точки зрения нашей проблемы намеренной экстерииоризации, посредством которой событие превосходит по смыслу себя самое и отдается материальной фиксации? Локутивный акт экстерииоризируется в предложении. Предложение может быть идентифицировано и реидентифицировано как то же самое предложение. Предложение становится высказыванием (*Aus-sage*) и таким образом передается другим как определенное предложение с конкретным смыслом. Но иллокутивный акт также может быть экстерииоризован в грамматических парадигмах (в форме индикатива, императива, сослагательного наклонения и с помощью других средств выражения иллокутивной силы), способствующих его идентификации и реидентификации. Конечно, в устном дискурсе иллокутивная сила опирается на мимику и элементы жестикуляции и на неартикулированные аспекты дискурса, называемые просодией. В этом смысле она менее полно представлена в грамматике, чем пропозициональный смысл. В любом случае запечатление иллокутивной силы в синтаксической артикуляции само по себе собрано в специфических парадигмах, которые по существу делают возможной ее фиксацию посредством письма. Без сомнения, следует признать, что из всех аспектов дискурса перлокутивный акт – наименее запечатляемый аспект дискурса и в то же время он главным образом характеризует устную речь. Однако именно перлокутивный акт – наименее «дискурсивный» элемент дискурса. Он представляет собой дискурс как стимул, поскольку совершается не благодаря распознаванию собеседником моей интенции, но энергически, непосредственным влиянием на эмоции и аффективные диспозиции. Таким образом, пропозициональный акт, иллокутивная сила и перлокутивное действие в порядке убывания подвержены намеренной экстерииоризации, делающей возможным запечатление в письме.

Следовательно, под смыслом речевого акта или нозмы говорения необходимо понимать не только предложение в узком смысле пропозиционального акта, но и его иллокутивную силу и даже перлокутивное действие в той мере, в которой эти три аспекта речевого акта кодифицированы и собраны в парадигмы, где они могут идентифицироваться и реидентифицироваться как имеющие один и тот же смысл. Поэтому здесь я придаю понятию «смысл» (*meaning*) очень широкий спектр значений, охватывающий все аспекты и уровни намеренной экстерииоризации, делающей возможной запечатление дискурса.

Предрасположенность трех других черт дискурса переходить от дискурса к письму позволяет нам более четко определить смысл перехода от говорения к сказанному.

2. Как мы отмечали, вторая отличительная черта дискурса по отношению к языку заключается в том, что предложение указывает на рассказчика с помощью разнообразных индикаторов субъективности и персональности. В устном дискурсе эта референция дискурса к говорящему субъекту носит непосредственный характер, который может быть объяснен следующим образом. Субъективная интенция говорящего и смысл дискурса накладываются друг на друга так, что понимание того, что имеет в виду говорящий, приравнивается к

пониманию его дискурса. Двусмысленность французского выражения «*vouloir dire*», немецкого «*meinen*» и английского «*to mean*» подтверждает это совпадение. Задать вопрос «Что вы имеете в виду?» почти то же самое, что задать вопрос «Что это значит?».

В письменном дискурсе интенция автора и смысл текста перестают совпадать. Ключевое значение имеет то, что происходит диссоциация буквального смысла текста и внутренней интенции рассказчика при запечатлении дискурса. Однако это вовсе не означает, что возможно представить текст без автора; связь между говорящим и дискурсом не устраняется, она расширяется и усложняется. Диссоциация смысла и интенции по-прежнему остается приключением, связанным с референцией дискурса к говорящему субъекту. Но «карьера» текста вырывается за конечный горизонт своего автора. То, о чем повествуется в тексте, теперь имеет больше значения, чем то, о чем хотел сказать рассказчик. Любая экзегеза разворачивается в пределах смысла, разрушившего связи, скреплявшие его с психологией автора.

Снова используя выражение Платона, письменный дискурс не может быть «спасен» посредством всех приемов, которыми устный дискурс поддерживает себя, чтобы быть понятным, – интонациями, манерами произнесения, мимикой, жестами. В этом смысле запечатление с помощью «внешних меток», первыми появившимися для отчуждения дискурса, указывает на подлинно духовный характер (actual spirituality) дискурса. Отныне только сам смысл «спасает» смысл, без физического и психологического участия рассказчика. Но, утверждая, что смысл «спасает» смысл, мы приходим к тому, что лишь интерпретация является «лекарством» от слабости дискурса, от которой автор больше не в состоянии его «спасти».

3. Смысл превосходит событие в третий раз. Как уже было сказано, дискурс отсылает к миру в целом или некому миру. В устной речи диалог непосредственно относится к *ситуации*, общей для собеседников. Эта ситуация в некотором смысле окружает диалог. Ее ориентиры могут быть показаны жестом или указанием пальцем, или обозначены остенсивным способом самим дискурсом путем косвенной референции посредством указательных местоимений, наречий времени и места, времени глагола. Иными словами, в устном дискурсе референция *остенсивна* (ostensive). Что происходит с ней в письменном дискурсе? Говорим ли мы, что у текста больше нет референции? Это значило бы смешать референцию и наглядный показ, мир и ситуацию. Дискурс не может быть «ни о чем». Рассуждая таким образом, я противопоставляю свой подход любой идеологии абсолютного текста. Лишь некоторые запутанные тексты, в которых означающее разрывает связи с означаемым, соответствуют данному идеалу текста без референции. Подобные тексты могут послужить разве что примером исключения из правил и не могут ничего сказать о всех других текстах, тем или иным образом говорящих о мире. Что тогда является сюжетом текстов, когда ничего не может быть показано? Не пытаюсь утверждать, что в таком случае текст существует вне мира, я заявляю, не противореча, что лишь человек *обладает миром*, а не только ситуацией. Так же, как текст освобождает свой смысл от «опеки» внутренней интенции, он освобождает свою референцию от ограничений остенсивной референции. Для нас мир – это совокупность референций, открываемых текстами. Таким образом, мы говорим о «мире» Греции вовсе не для того, чтобы обозначить, как воспринимались ситуации теми, кто их проживал, но для того, чтобы обозначить неситуативные референции, которые переживают стирание из памяти изначальных ситуаций и впредь рассматриваются как возможные модусы существования, как символические измерения нашего бытия-в-мире. На мой взгляд, это референт всей литературы. Тексты, которые мы читаем, понимаем и любим, отсылают не к *Umwelt*\* остенсивных референций диалога, а к *Welt*\*\* , проектируемому неостенсивными референциями. Понять текст означает оживить нашу собственную ситуацию или, если хотите, вставить между предикатами нашей ситуации все обозначения,

\* Окружающему миру (нем.) – Прим. ред.

\*\* Миру (нем.) – Прим. ред.

создающие *Welt* из нашего *Umwelt*. Именно это расширение границ *Umwelt* до горизонтов *Welt* позволяет нам рассуждать о референциях, *открываемых* текстом. Пожалуй, лучше будет сказать, что референции *открывают* мир. Здесь вновь подлинно духовный характер дискурса обнаруживается в письме, которое освобождает нас от визуальности и ограниченности ситуаций, раскрывая перед нами мир, новые измерения нашего бытия-в-мире.

В этом смысле Хайдеггер абсолютно прав, анализируя *verstehen*\* в работе «Бытие и время»\*\*. Первое, что мы понимаем в дискурсе, – это не другой человек, а проект, очертания нового бытия-в-мире. Лишь письмо, освобождаясь не только от автора, но и от узких рамок ситуации диалога, раскрывает предназначение дискурса в проектировании мира.

Связывая таким образом референцию с проектированием мира, мы вспоминаем не только Хайдеггера, но и Вильгельма фон Гумбольдта, для которого предназначение языка заключается в установлении связи человека с миром. Если пренебречь этой функцией референции, останется лишь абсурдная игра беспорядочных означающих.

4. Возможно, только четвертая черта делает исполнение дискурса в письме наиболее наглядным. Дискурс, в отличие от языка, адресован кому-то. В этом и заключается основа коммуникации. Но одно дело – адресация дискурса собеседнику, равно присутствующему в ситуации коммуникации, и совсем другое – адресация (в случае фактически любого фрагмента письма) каждому человеку, умеющему читать. Границы диалогической ситуации разрушаются. Вместо того, чтобы обращаться только к вам – второму человеку, написанное обращается к аудитории, которую оно создает. Это обстоятельство вновь указывает на духовный характер письма в дополнение к его материальности и отчужденности, которые оно навязывает дискурсу. «Визави» написанного теперь имеет отношение к каждому читателю. Соприсутствие субъектов перестает быть моделью любого «понимания», а отношение «письмо-чтение» перестает быть частным случаем «говорения-слушания». Но в то же время дискурс раскрывается как дискурс в широте своего обращения. Преодолевая моментальность события – рамки ситуации, в которой находился автор, и ограниченность остенсивной референции – дискурс переступает границы существования лицом-к-лицу. У него нет более видимого слушателя. Неизвестный и невидимый читатель стал непривileгированным адресатом дискурса.

До какой степени мы можем утверждать, что объект социальных наук согласовывается с парадигмой текста? Макс Вебер определяет свой объект как «*sinnhaft orientiertes Verhalten*» или «ориентированное по смыслу» поведение\*\*\*. Можем ли мы заменить предикат «ориентированное по смыслу» на то, что я хотел бы определить, исходя из рассмотренной теории текста, как «читаемое» (*readability-characters*)? Попробуем применить наши четыре критерия определения текста к концепту осмысленного действия.

#### а. Фиксация действия

Осмысленное действие становится объектом науки только при условии некоторого рода объективации, которая эквивалентна фиксации дискурса посредством письма. Тем самым предполагается простой способ быть осмысленным, подобно тому, как, применительно к языку, это происходит в ситуации диалога. Осмысленное действие можно постигнуть и понять в процессе взаимодействия, весьма сходном с процессом интерлокуции (*interlocution*) в сфере дискурса. Именно на этом стратегическом уровне работает так

\* Понимать, понимание (*нем.*) – Прим. ред.

\*\* См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Республика, 1993. – Прим. перев.

\*\*\* Здесь Рикером допущена неточность. Специфическим объектом социологии М. Вебер провозглашает не поведение, а действие. «Социологией ... будет называться наука, которая намерена, истолковывая, понять социальное действование и тем самым дать причинное объяснение его протекания и его результатов» [Вебер М. Основные социологические понятия // Теоретическая социология. Антология / Под ред. С. П. Баньковской. Ч. 1. М.: КДУ, 2002. С. 72]. Отличительная особенность действия заключается в том, что оно имеет субъективный смысл и по предполагаемому действующим лицом или лицами смыслу соотносится с действиями других людей – Прим. перев.

называемая философия действия поствитгенштейнианских мыслителей. Для теории действия Г.Э.М. Энском («Интенция»<sup>\*</sup>), А.И. Мелдон («Свободное действие»<sup>\*\*</sup>) и Р.Тэйлор («Действие и цель»<sup>\*\*\*</sup>) не нуждаются ни в каких иных концептуальных рамках, кроме тех, что функционируют в обыденном языке. Наука же представляет собой особую «языковую игру», основанную на совсем иных семантических правилах. Одно дело – говорить о действиях, целях, мотивах, акторах и их деятельности, и другое – говорить о телесных движениях как о «случающемся событии»<sup>\*\*\*\*</sup>, событиях сознания (mental events) (если таковые существуют), о физических или психических причинах. Дуализм лингвистических игр – игр обыденного языка и языка социальных и поведенческих наук – непреодолим. Как известно, основное различие между двумя языковыми играми касается несводимости *мотива*, полагаемого как «основание для» («reason for»), к *причине* (cause), интерпретируемой в понятиях Д. Юма как событие-антецедент, логически отличающееся от последствия и контингентным образом связанное с ним. Но истинно ли то, что научный подход должен в обязательном порядке исключать осмысленность и что только обыденный язык сохраняет ее? Может ли действие в научном языке быть одновременно «объективным» и «осмысленным»?

Сравнение между интерлокуцией и взаимодействием может помочь нам на этой стадии нашего анализа. Тем же способом, которым интерлокуция преодолевается в письме, взаимодействие преодолевается в многочисленных ситуациях, когда мы рассматриваем действие как фиксированный текст. Такие ситуации не замечаются в теории действия, для которой дискурс действия сам является составляющей ситуации транзакции, совершающейся между акторами, точно так же, как устная речь схватывается в процессе интерлокуции или (если можно так выразиться) транслокуции. Поэтому понимание действия на донаучном уровне представляет собой только «знание без наблюдения» или, как говорит Энском, «практическое знание», имея в виду противопоставление «знания как» «знанию что»<sup>\*\*\*\*\*</sup>. Но понимание в данном случае еще не является *интерпретацией* в строгом смысле, то есть заслуживающей право называться научной интерпретацией.

Я утверждаю, что действие как таковое, осмысленное действие может стать объектом науки, не теряя осмысленности, в силу особого рода объективации, сходной с письменной фиксацией. Благодаря этой объективации действие перестает быть транзакцией, к которой все еще принадлежит дискурс действия. Оно конституирует внятный паттерн, который должен быть интерпретирован в соответствии с его внутренними связями.

Эта объективация *возможна* благодаря некоторым внутренним чертам действия, схожим со структурой речевого акта и превращающим «делание» (doing) в подобие высказывания (utterance). Подобно тому, как фиксация посредством письма становится возможной благодаря диалектике интенциональной экстерииоризации, присущей речевому акту как таковому, сходная с нею диалектика в процессе транзакции подготавливает отделение *смысла* действия от *события* действия.

Во-первых, действие имеет структуру локутивного акта. Оно обладает *пропозициональным* содержанием, которое может быть идентифицировано и

\* См: *Anscombe G.E.M. Intention. Cambridge: Harvard University Press, 1957. – Прим. перев.*

\*\* См: *Melden A.I. Free Action. London: Routledge and Kegan Paul, 1961. – Прим. перев.*

\*\*\* См: *Taylor R. Action and Purpose. N.J.: Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1966. – Прим. перев.*

\*\*\*\* Противопоставление действия претерпеванию (to act / to undergo), так или иначе, является предметом осмысления всех представителей поствитгенштейнианской философии действия. Понятие «случающееся событие» (happening) введено А.И. Мелденом. Согласно Мелдену, о «случающихся событиях» идет речь тогда, когда человек не является инициатором действий, а остается лишь «беспомощной жертвой» внешних факторов. В частности, физиологические изменения, телесные движения, не зависящие от воли человека, представляют собой «случающиеся события» (happenings), а не действия [Melden A.I. Free Action. London: Routledge and Kegan Paul, 1961. P. 24, 128-133]. – Прим. перев.

\*\*\*\*\* Различение «знания как» и «знания что» получило известность в аналитической философии благодаря работе Г. Райла «Понятие сознания» [Райл Г. Понятие сознания / Пер. с англ., общ. ред. В.П. Филатова. М.: Идея-пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999]. – Прим. перев.

реидентифицировано. «Пропозициональная» структура действия ясно и убедительно изложена Энтони Кенни в работе «Действие, эмоция и воля»\*.

Глаголы действия конституируют специфический комплекс предикатов, подобных отношениям, которые, как отношения, не сводимы ко всем типам предикатов, следующих за связкой «есть». Класс предикатов действия, в свою очередь, не сводится к отношениям и конституирует особый набор предикатов. Среди других черт выделяется та, что глаголы действия допускают множество «аргументов», способных образовать дополнение глаголу, начиная от отсутствия аргумента (Платон учил) до неопределенного количества аргументов (Брут убил Цезаря, в курии, в мартовские иды, с помощью...). Такая изменчивая полидисия предикативной структуры действий-предложений типична для пропозициональной структуры действия. Другая черта, значимая для переноса концепта фиксации из сферы дискурса в область действия, касается онтологического статуса «дополнений» глаголов действия. Хотя между терминами устанавливаются отношения, в равной мере существующие или не существующие, некоторые глаголы действия имеют главное подлежащее (к нему относится предложение), которое идентифицируется как существующее, к которому отсылает предложение, но дополнения которого не существуют. Так обстоят дела с «ментальными актами» (верить, думать, желать, воображать и т.д.).

Энтони Кенни описывает некоторые другие черты пропозициональной структуры действий, производные от описания функционирования глагола действия. Например, различие между состояниями (states), деятельностями (activities) и другими проявлениями (performances)\*\* могут быть установлены, исходя из изменений времен глаголов действия, фиксирующих специфические темпоральные черты самого действия. Различение формального и материального объектов действия (в качестве примера приведем различие между идеей воспламеняющихся вещей и письмом, которое я сжигаю в настоящий момент) относится к логике действия, отображенной в грамматике глаголов действия. Это, грубо говоря, – пропозициональное содержание действия, которое дает основу диалектике *события и смысла* как в случае речевого акта. Здесь я хотел бы остановиться на рассмотрении номатической структуры действия, так как именно она может быть зафиксирована и отделена от процесса взаимодействия и оказаться объектом интерпретации.

Более того, эта нозма имеет не только пропозициональное содержание, но и «иллокутивные» черты, подобные тем, которые демонстрирует завершённый речевой акт. Различные классы перформативных актов дискурса, описанные Остином в конце работы «Как производить действия при помощи слов»\*\*\*, могут послужить парадигмами не только для самих речевых актов, но и для действий, соответствующих речевым актам. Таким образом, возможно вывести типологию действий из модели иллокутивных актов. И речь в данном случае идет не только о типологии, но о «критериологии», поскольку каждый тип предполагает наличие определенных *правил*, точнее, «конститутивных правил», которые, согласно Серлю в «Речевых актах»\*\*\*\*, позволяют конструировать «идеальные модели», подобные «идеальным типам» Макса Вебера. Приведем пример. Чтобы понять, что такое «обещание», мы должны понять, в чем заключается «неотъемлемое условие» (essential condition), согласно которому данное действие считается обещанием. «Неотъемлемое условие» у Серля недалеко по смыслу от введенного Гуссерлем понятия «*Sinngehalt*»

\* См.: Kenny A. Action, Emotion and Will. London: Routledge & Kegan Paul, 1963. – Прим. перев.

\*\* В данном случае Рикер, опираясь на рассуждения Кенни, употребляет понятие «performance» в значении, отличном от того, которое ввел Хомский. Здесь говорится не о речевых практиках, употреблении в речевой деятельности языковых законов, а скорее о человеческих действиях, внешних проявлениях внутренних интенций. – Прим. перев.

\*\*\* Оригинальное название работы: «How to do things with words». В русском переводе см.: Остин Д. Как производить действия при помощи слов / Пер. с англ. В.П. Руднева // Избранное / Пер. с англ. Л.Б. Макеевой, В.П. Руднева. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – Прим. перев.

\*\*\*\* См.: Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. NY: Cambridge University Press, 1969. – Прим. перев.



(смысловое содержание), охватывающего и «суть» (пропозициональное содержание), и «качество» (иллокутивную силу).

Теперь мы можем утверждать, что действие как речевой акт может быть идентифицировано не только в соответствии с его пропозициональным содержанием, но и в соответствии с иллокутивной силой. Оба данных аспекта конституируют «смысловое содержание» действия. Подобно речевому акту, действие-событие (если можно употребить это выражение, устанавливающее аналогию между ними) развертывает диалектику своего темпорального статуса (как появляющегося и исчезающего события), и своего логического статуса (того, что имеет конкретный распознаваемый смысл или «смысловое содержание»). Но если «смысловое содержание» делает возможным *запечатление* действия-события, то что же делает его реальным? Иными словами, что соответствует письму в сфере действия?

Вернемся к парадигме речевого акта. Как мы уже отмечали, письмом фиксируется нозма говорения: говорение как «*сказанное*». Вправе ли мы утверждать, что *сделанное* также *запечатлевается*? Некоторые метафоры могут оказаться здесь полезными. Мы говорим, что некое событие *оставляет метку* на своем времени. Мы говорим о маркирующих событиях (marking events). Нет ли таких меток, оставленных на времени, которые требуют скорее прочтения, а не слушания? Что подразумевается под метафорой «запечатленная метка» («imprinted mark»)? Рассмотрение трех других критериев определения текста поможет нам более четко выявить природу этой фиксации.

#### **в. Автономизация действия**

По принципу отсоединения текста от его автора, действие отделяется от актора и имеет собственные последствия. Данная автономизация человеческого действия конституирует его *социальное* измерение. Действие представляет собой социальный феномен не только потому, что оно совершается несколькими акторами так, что роль каждого не может быть отличена от ролей других, но и потому что наши действия «убегают» от нас и приводят к последствиям, которые мы не намеревались произвести. Здесь вновь следует обратиться к одному из значений понятия «запечатление» (inscription). Дистанция того же типа, который мы обнаружили между интенцией говорящего и буквальным смыслом текста, есть и между актором и его действием. Именно эта дистанция делает приписывание ответственности особой проблемой. Мы не задаем вопросы: «кто улыбнулся?», «кто поднял руку?». Актор присутствует при своем действовании так же, как говорящий присутствует при собственной речи. В случае простых действий, не требующих для совершения никаких предварительных действий, смысл (поема) и интенция (noesis) совпадают или накладываются друг на друга. В случае же сложных действий некоторые сегменты настолько удалены от изначальных простых элементов, выражающих интенцию актора, что приписывание этих действий или действий-сегментов конституирует сложную проблему, сравнимую с выявлением авторства в некоторых случаях литературной критикой. Установление авторства становится промежуточным выводом, хорошо знакомым историку, пытающемуся отделить роль исторического актора от хода событий.

Мы употребили выражение «ход событий». Разве мы не в праве утверждать, что так называемый «ход событий» выступает в роли материальной вещи, «спасающей» исчезающий дискурс, когда он записывается? Рассуждая метафорически, некоторые действия являются событиями, оставляющими свою метку во времени. Но на чем все-таки они оставляют метку? Не в пространстве ли запечатлевается дискурс? Как может быть событие отпечатано на чем-либо темпоральном? Социальное время, тем не менее, является не только тем, что протекает. Оно также представляет собой источник постоянного воздействия и устойчивых образцов. Действие же оставляет в нем «след», ставит свою метку, когда оно участвует в создании таких образцов, которые становятся *документами* человеческого действия.

Описать явление социального «запечатления» (social «imprint») поможет другая метафора – метафора «регистрации» («registration») или «документа» («record»). Джоел

Файнберг в работе «Действие и ответственность»<sup>\*</sup> представляет данную метафору в ином контексте, касающемся проблемы ответственности. Он показывает, каким образом действие может быть представлено для вынесения обвинения. По его мнению, только действиям, «зарегистрированным» для последующего уведомления, внесенным как отдельная запись в чей-либо «документ», может быть предъявлено обвинение. В случае если официальные документы (сохраняемые такими институтами, как агентства по трудоустройству, школы, банки, полиция) не обнаружены, начинает действовать неформальный аналог официальных документов, которые мы называем репутацией, и именно он создает основу для обвинения. Я хотел бы применить эту любопытную метафору «документа» в области рассуждения, отличной от квази-судебных ситуаций обвинения, возложения ответственности, приписывания совершения какого-либо действия или наказания. Разве история не представляет собой документ человеческого действия? История является той самой «квази-вещью», на которой человеческое действие оставляет «след», свою метку. По этой причине возможно существование «архивов». Прежде чем архивы специально создаются мемуаристами, происходит непрерывный процесс «документирования» человеческого действия. Так, история становится суммой меток, судьба которых перестает контролироваться индивидуальными акторами. Отныне она может появляться в виде автономной сущности, пьесы, в которой актеры не знают сюжета. Такое гипостазирование истории можно провозгласить обманчивым, однако эта обманчивость прочно закрепляется в процессе превращения человеческого действия в социальное путем записи в архивы истории. Благодаря такому «оседанию» в социальном времени, человеческие деяния превращаются в «институты» с той точки зрения, что их смысл более не совпадает с рациональными интенциями акторов. Смысл может быть «депсихологизирован» там, где осмысленное («*sinnhaft*») становится неотъемлемой частью самого поступка. Как отметил П. Уинч в работе «Идея социальной науки»<sup>\*\*</sup>, объектом социальных наук является «поведение, подчиненное правилам» (*rule-governed behavior*). Но это правило не накладывается сверху на [словно бы отдельное от него поведение], именно смысл выражается в «осевших», или, иными словами, закрепленных в институтах поступках. В этом заключается особого рода «объективность», исходящая от «социальной фиксации» осмысленного поведения.

### с. Релевантность и значимость

Согласно нашему третьему критерию определения текста мы сможем утверждать, что осмысленное действие – это действие, *значимость* которого распространяется за пределами его *релевантности* для изначальной ситуации. Происходит то же самое, что и с текстом, когда тот разрушает связи дискурса со всеми остенсивными референциями. Благодаря освобождению от ситуационного контекста, дискурс может развивать неостенсивные референции, называемые нами «миром», в том смысле, в котором мы говорим о греческом «мире», имея в виду не космологическое значение данного слова, но онтологическое измерение.

Что будет соответствовать неостенсивным референциям текста в сфере действия?

В начале настоящего анализа мы сопоставили *значимость* действия и его *релевантность* ситуации, к которой оно относится. Можно утверждать, что значимое действие раскрывает смыслы, которые могут актуализироваться или осуществиться в ситуациях, отличных от той, в которой произошло действие. Иными словами, смысл значимого события превышает, преодолевает, переступает пределы социальных условий его порождения и может быть воспроизведен в новых социальных контекстах. Значимость действия заключается в его устойчивой релевантности и, в некоторых случаях, релевантности во всевозможных временных измерениях.

<sup>\*</sup> См.: *Feinberg J. Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*. Princeton: Princeton University Press, 1970. – Прим. перев.

<sup>\*\*</sup> См.: *Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии* / Пер. с англ. М. Горбачева, Т. Дмитриева. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – Прим. перев.

Эта третья особенность текста влечет за собой важные последствия для отношений между культурными феноменами и их социальными условиями. Разве великие произведения культуры не преодолевают условия своего социального производства так, как это делает текст, создавая новые референции и конституируя новые «миры»?

Именно в этом смысле в «Философии права»\* Гегель рассуждал об институтах (в самом широком смысле слова), «реализующих» свободу как *вторую природу*, соответствующую свободе. «Царство реализованной свободы» создается деяниями и поступками, способными быть релевантными в новых исторических ситуациях. Если это суждение истинно, то данный способ преодоления условий воспроизводства некой деятельности является ключом к решению запутанных проблем марксизма, касающихся статуса «надстроек». Автономия надстроек по отношению к их собственным инфраструктурам обнаруживает свою парадигму в области неостенсивных референций текста. Поступок не только отображает свое время, но и открывает мир, который он несет в себе.

#### **d. Человеческое действие как «открытый поступок»**

Итак, согласно нашему четвертому критерию определения текста, смысл человеческого действия – это то, что адресовано неопределенному кругу потенциальных «читателей». Судьями являются не современники, а, как сказал Гегель, сама история. *Weltgeschichte ist Weltgericht*\*\* . Это означает, что, как и текст, человеческое действие является открытым поступком, и его смысл «пребывает в неопределенности». Данное обстоятельство объясняется тем, что действие раскрывает новые референции и приобретает от них новую релевантность; человеческие деяния ждут свежих толкований, определяющих их смысл. Все значимые события и деяния открыты такого рода практической интерпретации посредством актуального *праксиса*. Человеческое действие также открыто каждому, кто *умеет читать*. Как смысл события становится предметом его последующих толкований, так и интерпретация действия современниками оказывается не последней в этом процессе.

Диалектика поступка и его интерпретаций окажется в фокусе той *методологии* интерпретации, которую мы далее рассмотрим.

## **II. Проблема интерпретации текста**

Теперь я хотел бы продемонстрировать продуктивность этой аналогии с текстом для методологии.

Основное следствие нашей парадигмы для методологии социальных наук заключается в том, что она предлагает новый подход к проблеме соотношения *erklären* (объяснения) и *verstehen* (понимания). Хорошо известно, что Дильтей представил их соотношение как дихотомию. По его мнению, любая модель объяснения заимствована из особой области знания – естественных наук с их индуктивной логикой. С тех пор автономия так называемых наук о духе (*Geisteswissenschaften*) сохраняется лишь путем признания их метода как понимания чужой психической жизни, исходя из знаков, с помощью которых эта жизнь непосредственно себя выражает. Но если между пониманием и объяснением существует логическая пропасть, как могут социальные науки быть научными? Дильтей боролся с этим парадоксом. Он приходил ко все более очевидным выводам (главным образом после прочтения «Логических исследований»\*\*\* Гуссерля), что науки о духе являются науками, поскольку выражения человеческой жизни подвергаются некоторого рода объективации, позволяющей применять научный подход по аналогии с естественными науками, несмотря на логическую дистанцию между Природой и Духом, знанием фактическим и знанием

\* См.: Гегель Г. Философия права. М.: Мысль, 1990. – Прим. перев.

\*\* Всемирная история – это всемирный суд (нем.). – Прим. ред.

\*\*\* См.: Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – Прим. перев.

посредством знаков. Таким образом, опосредствование, которое предлагают эти объективации, оказывается для достижения научной цели более важным, чем непосредственная осмысленность выражений жизни в повседневных транзакциях.

Мое собственное исследование начинается с рассмотрения данной дилеммы Дильтея. Гипотеза заключается в том, что объективация того рода, что предполагается текстуальным статусом дискурса, дает более ясный ответ на вопрос Дильтея. Этот ответ опирается на диалектический характер отношений объяснения и понимания, обнаруживающийся в чтении. Соответственно, наша задача – посмотреть, до какой степени парадигма чтения, являющаяся дополнением парадигмы письма, предлагает решение методологического парадокса социальных наук.

Диалектика, заложенная в чтении, выражает специфику отношения между письмом и чтением и его несводимость к диалогической ситуации, основанной на непосредственной связи говорения и слушания. Диалектика понимания и объяснения *связана с тем*, что ситуация письма-чтения развертывает собственную проблему, которая не является просто продолжением ситуации говорения-слушания, конституирующей диалог.

Именно поэтому наша модель герменевтики в наибольшей степени критична к герменевтической традиции, идущей от романтизма, которая рассматривает диалогическую ситуацию как стандарт герменевтической процедуры по отношению к тексту. Я же убежден в том, что именно эта операция, напротив, только и открывает смысл того, что уже является герменевтическим в диалогическом понимании. В таком случае, если сам диалог не предлагает парадигмы чтения, нам следует разработать собственную парадигму.

Наша парадигма заимствует основные характеристики у текста: 1) фиксацию смысла, 2) отсоединение смысла от интенции автора, 3) наличие неостенсивных референций и 4) существование неограниченного круга читателей. Эти четыре особенности текста, взятые вместе, конституируют «объективность» текста. Данное качество текста предполагает особого рода *объяснение*, которое происходит не из области природных событий, но родственно той самой «объективности». Таким образом, не происходит переноса из одной реальности в другую, скажем, из области фактов в область знаков. Процесс объективации имеет место в сфере знаков и создает условия для объяснительных процедур. В этой же знаковой сфере объяснение и понимание противостоят друг другу.

Я предлагаю рассматривать эту диалектику двумя способами: 1) как идущую от понимания к объяснению, и 2) как идущую от объяснения к пониманию. Обмен и взаимодействие обеих процедур позволит лучше понять диалектический характер их отношения. В конце каждого рассуждения я попытаюсь вкратце показать возможности применения парадигмы чтения ко всей области наук о человеке.

#### **а. От понимания к объяснению**

Первую диалектику – или, точнее, первую фигуру этой уникальной диалектики, – удобно вводить, опираясь на наши соображения о том, что понимание текста не означает присоединения к автору. Отделение смысла от интенции создает абсолютно специфическую ситуацию, которая и порождает диалектику объяснения и понимания. Если объективный смысл несколько отличается от субъективной интенции автора, то он может быть истолкован различными способами. Проблема истинного понимания не может более решаться с помощью непосредственного обращения к сомнительной интенции автора.

Толкование непременно превращается в целый процесс. Как отметил Э.Д. Гирш<sup>\*</sup>, не существует правил создания хороших предположений, но есть методы их подтверждения<sup>1</sup>.

<sup>\*</sup> См.: Hirsch E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven, Yale University Press, 1967. – *Прим. перев.*

<sup>1</sup> Определение «подтверждения в ходе интерпретации» (New Haven, 1967): «Акт понимания вначале есть гениальное (или ошибочное) предположение. Не существует никаких методов создания предположений и никаких правил интуитивного понимания. Методическая часть интерпретации начинается тогда, когда мы

Диалектика предположения и подтверждения конституирует первую форму нашей диалектики понимания и объяснения.

Здесь оба понятия имеют решающее значение. Предположение относится к процедуре, которую Шлейермахер называл «дивинационной», а подтверждение – к той, которую он определял как «грамматическую». Я, в свою очередь, хотел бы более тесно связать теорию этой диалектики с теорией текста и чтения.

Почему нам необходимо искусство создания предположений? Почему мы вынуждены «конструировать» смысл? Не только потому (как я пытался показать несколько лет назад), что язык метафоричен и требует расшифровки, выявляющей несколько слоев смысла. Метафоричность – лишь особый случай для общей теории герменевтики. Прибегая к более широким понятиям, текст должен быть истолкован, так как он представляет собой не простую последовательность предложений, имеющих равный статус и понимаемых в отдельности. Он является целостностью. Отношение между целым и частями (как в случае произведения искусства, так и живого существа) нуждается в особом «суждении», которое Кант теоретически обосновал в Третьей Критике\*. Точнее, целое проявляется как иерархия тем, первичных или второстепенных элементов. Реконструкция текста как целого в обязательном порядке принимает циркулярный характер: представление о некоем целом предполагает наличие частей. И, соответственно, истолковывая детали, мы истолковываем целое. Никакая необходимость или очевидность не свидетельствуют о том, что важно и неважно, существенно и несущественно. Суждение о важности является только предположением.

Переформулировав проблему, отметим, что, если текст является целостностью, то он индивидуален так же, как живое существо или произведение искусства. Его индивидуальность познается только в процессе сужения круга общих понятий, касающихся литературного жанра, класса, к которому принадлежит текст, и различных видов структур, пересекающихся в этом тексте. Локализация же и индивидуализация уникального текста все еще являются предположениями.

Можно выразить ту же головоломку иначе: к тексту как индивиду можно подойти с разных сторон. Подобно кубу или другому объему в пространстве, текст представляет собой «рельеф», разные темы находятся в нем не на одной высоте. Следовательно, реконструкция целого внешне схожа с восприятием. Всегда возможно связывать одно и то же предложение разными способами с тем или иным предложением, рассматриваемым как краеугольный камень текста. Акт чтения предполагает некую односторонность, которая укрепляет «гипотетический» характер интерпретации.

Потому-то проблема интерпретации существует не столько из-за непередаваемости психических переживаний автора, сколько из-за самой природы буквальной интенции текста. Эта интенция – нечто большее, чем сумма индивидуальных смыслов единичных предложений, а текст – больше, чем линейная последовательность предложений. Это кумулятивный, целостный процесс. Данная специфическая структура текста не выводится из структуры отдельного предложения. Следовательно, особое «многоголосье», свойственное текстам как таковым, несколько отличается от полисемии единичных слов в обыденном языке и двусмысленности единичных предложений. Эта «многоголосье» типично для текста как целого, открытого для нескольких прочтений и толкований.

Что касается процедур проверки наших предположений, то я соглашусь с Гиршем, что они скорее ближе логике вероятности, чем логике эмпирической верификации. Демонстрация того, что некая интерпретация более вероятна в свете известных фактов, несколько отличается от указания на то, что вывод истинен. В этом смысле подтверждение – не верификация. Подтверждение скорее сравнимо с процедурами интерпретации закона в судебной практике. Речь здесь идет о логике недоверности и качественной вероятности.

---

проверяем и подвергаем критике наши гипотезы». (р. 209). И затем: «Немой символизм может быть истолкован несколькими способами».

\* См.: Кант И. Критика способности суждения // Сочинения: В 6-ти т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. – Прим. перев.

Так, мы можем придать приемлемое значение оппозиции между науками о природе и науками о духе, не признавая сомнительную догму о невыразимости индивидуального. Метод дачи показаний, типичный для логики субъективной вероятности, предоставляет твердые основания науке об индивидууме право считаться наукой. Текст квази-индивидуален, и можно сказать с полной уверенностью, что подтверждение его интерпретации дает научное знание о нем. Таков баланс между гениальностью предположения и научным способом подтверждения, который конституирует современное дополнение диалектики понимания и объяснения.

В то же время мы готовы дать приемлемое значение известному концепту «герменевтический круг». Предположение и подтверждение находятся в таких же циркулярных отношениях, как субъективный и объективный подходы к толкованию текста. Но этот круг не порочен. Мы загоним себя в тупик, если не избежим так называемой «самоподтверждаемости» («self-confirmability»), которая, согласно Гиршу (р. 165), угрожает отношениям между предположением и подтверждением. К процедурам подтверждения относятся также процедуры опровержения или фальсификации, отмеченные Карлом Поппером в «Логике научного открытия»\*, где роль фальсификации принимает на себя конфликт конкурирующих интерпретаций. Интерпретация должна быть не только вероятной, но и более вероятной, чем другая. Здесь имеют силу критерии относительного превосходства, которые можно легко вывести из логики субъективной вероятности.

Итак, если истинно, что всегда есть более чем один способ толкования текста, тот факт, что все интерпретации равны и могут быть уподоблены так называемому «практическому правилу» («rules of thumb»)\*\* , является ложным (Hirsch, p. 203). Область возможных интерпретаций текста ограничена. Логика подтверждения позволяет нам двигаться между двумя ограничениями: догматизмом и скептицизмом. Всегда можно найти аргументы «за» или «против» отдельной интерпретации, противопоставлять версии и искать компромисс, даже если он не достигим.

Насколько эта диалектика предположения и подтверждения проблематична для всей сферы социальных наук? Тот факт, что смысл человеческих действий, исторических событий и социальных феноменов может быть *истолкован* различными способами, хорошо известен экспертам в области социальных наук. Что менее известно и понятно, так это то, что данное методологическое затруднение заложено в самой природе объекта и, более того, оно не обрекает ученого метаться между догматизмом и скептицизмом. Согласно логике интерпретации текста, *специфическое «многоголосие»* изначально присуще смыслу человеческого действия. Человеческое действие, в свою очередь, представляет собой ограниченную область потенциальных интерпретаций.

Еще одна черта человеческого действия, не выделенная нами в предыдущем анализе, позволяет проследить любопытную связь между специфическим «многоголосием» текста и аналогичным «многоголосием» действия. Эта черта касается отношения между целенаправленностью и мотивационными аспектами действия. Как показали многие философы, работающие в новом поле теории действия, целенаправленный характер действия полностью осознается, когда ответ на вопрос «что?» (*what?*) дается в соответствии с вопросом «почему?» (*why?*). «Я пойму, что вы намеревались сделать, если вы сможете объяснить мне, почему вы совершили то или иное действие». Какие типы ответов на вопрос «почему?» имеют смысл? Только те, в которых мотив понимается как основание, а не причина. Но какое «основание» не является причиной? Согласно Г.Э.М. Энском и А.И. Мелдону, выражение или фраза, позволяющая рассматривать действие *как* то или это. Если вы скажете мне, что сделали то или это из-за зависти или чувства мести, тем самым вы просите меня представить ваше действие в категориях чувств или диспозиций. В то же

\* См.: Поппер К.Р. Логика научного открытия // Поппер К. Р. Логика и рост научного знания. М., Прогресс, 1983. – Прим. перев.

\*\* Практическое правило, или тот принцип, которым мы руководствуемся в повседневной жизни, противостоит научному методу. – Прим. перев.

время, вы претендуете на то, чтобы придать действию смысл, а также на то, чтобы оно было понятным другим и вам самому. Эта попытка особенно полезна применительно к тому, что Энском называет «привлекательностью желания» (*desirability character of wanting*). Желания и верования являются не только *силами*, заставляющими людей действовать определенным способом, но и задают смысл своей ориентацией на достижение видимого блага, соответствующего их привлекательности. Наверное, мне придется отвечать на вопрос: «что для вас в этом желательного?» На основе «привлекательности» желаний и соответствующих им благ, можно *спорить* о смысле действия, рассуждать о «за» или «против» той или иной интерпретации. В этом случае приписывание мотивов уже предвещает логику аргументации. Разве мы не вправе утверждать, что в человеческом действии можно и должно *истолковывать* его мотивационное основание, то есть ряд объясняющих его стимулирующих характеристик? И разве мы не вправе утверждать, что процесс *аргументации*, соединенный с объяснением действия посредством его мотивов, раскрывает это «многоголосие», роднящее действие с текстом?

Переход от предположения смысла текста к постановке гипотезы относительно смысла действия легитимируется тем фактом, что, рассуждая о смысле действия, я «помещаю» свои желания и убеждения на некой дистанции и оставляю их перед лицом диалектики конфронтации с противоположными точками зрения. Данный способ дистанцированного «размещения» моего действия с целью осмысления собственных мотивов приводит к виду дистанцирования, происходящему во время социального *запечатления* человеческого действия, к которому мы применили метафору «документа». Действия, которые могут быть занесены в «документы» и затем «зарегистрированы», могут быть *объяснены* различными способами в соответствии с «многоголосием» аргументации по отношению к их мотивам.

Если правомерно применить по отношению к действию концепт «предположение» (которое мы взяли в качестве синонима «*verstehen*»), то можно также использовать понятие «подтверждение» в качестве аналога «*erklären*». Здесь современная теория действия вновь предоставляет нам посредническую связь между методами литературного критицизма и методами социальных наук. Некоторые мыслители пытались разъяснить способ, которым мы *вменяем* действия актерам в суде, когда судья или трибунал принимает решение по поводу контракта или преступления. В известной статье «Приписывание ответственности и права»<sup>2</sup>, Г.Л.А. Харт убедительно показывает, что судебная аргументация вовсе не предполагает применение общих законов к частному случаю, но каждый раз состоит в истолковании единичных решений. Эти решения завершают последовательные опровержения защиты, которые могли бы отвергнуть иск или обвинение. Отметив, что действия могут быть аннулированы, и судебная аргументация охватывает различные способы опровержения иска или обвинения, Харт разработал основания для общей теории подтверждения, в которой судебная аргументация может стать фундаментальной связью между процедурами подтверждения в литературной критике и в социальных науках. Эта посредническая функция судебной аргументации четко указывает на то, что процессы подтверждения имеют полемический характер. Перед лицом суда «многоголосье», присущее и тексту, и действию, представлено в виде конфликтов интерпретаций, и окончательная интерпретация оказывается вердиктом, который затем можно обжаловать. Как и законные высказывания, все интерпретации в области литературной критики и социальных наук могут быть оспорены. Вопрос «что может отклонить иск?» присущ всем спорным ситуациям. Однако только в трибунале возможен такой случай, когда процедуры апелляции исчерпаны. Но это происходит лишь потому, что решение судьи обусловлено силой государственной власти. Ни в литературной критике, ни в социальных науках нет прецедентов последнего слова. Если же вдруг такое происходит, мы называем это принуждением.

---

<sup>2</sup> Hart H.L.A. The Ascription of Responsibility and Rights // Proceedings of the Aristotelian Society. № 49. 1948. P. 171-194.

## в. От объяснения к пониманию

Знакомая нам диалектика понимания и объяснения может приобрести другой смысл, если рассмотреть ее в противоположном ключе, переходя от объяснения к пониманию. Диалектика в этом новом *геистальте* начинает с природы референциальной функции текста. Как мы уже отмечали, эта референциальная функция преодолевает остенсивное обозначение диалогической ситуации, общей для говорящего и слушателя. Абстрагирование от окружающего мира дает начало двум противоположным состояниям. Будучи читателями, мы можем либо пребывать в неопределенности (как предполагает любая референция к миру), либо актуализировать возможные неостенсивные референции текста в новой ситуации. В первом случае мы рассматриваем текст как сущность вне мира, во втором – сами создаем новую остенсивную референцию благодаря особому исполнению, предполагаемому искусством чтения. Обе возможности в равной степени создаются актом чтения, дающим начало их диалектическому взаимодействию.

Первый тип чтения представлен сегодня различными *структуралистскими* школами литературной критики. Их подход не только возможен, но и оправдан. Он начинается с приостановки веры, *epoché*, в остенсивную референцию. Читать в данном случае означает перенести это сомнение на весь мир и представить себя на «месте» герметичного текста. Согласно этому подходу, у текста отныне нет «внешнего», а есть только внутреннее содержание. Более того, такое конструирование текста как текста и системы текстов (поскольку литература оправдывает превращение произведений в закрытую систему знаков) аналогично созданию закрытых систем, которые фонология обнаружила в основе всего дискурса и которые де Соссюр определил как «язык» (*la langue*). Согласно этой рабочей гипотезе, литература становится *аналогом* «языка».

На основе данной абстракции новый тип объяснения может быть применен к литературному объекту, который, вопреки ожиданиям Дильтея, не заимствован из естественных наук, то есть области знания, чуждой языку как таковому. Здесь не действует оппозиция Природы (*Natur*) и Духа (*Geist*). Модель объяснения берется из области семиологии. Теперь возможно рассматривать тексты в соответствии с элементарными правилами, успешно применяемыми в лингвистике по отношению к элементарным знаковым системам, лежащим в основе использования языка. Женевская, Пражская и Датская школы учат нас тому, что *системы* можно абстрагировать от *процессов* и сводить эти системы (фонологические, лексические или синтаксические) к частям, противопоставленным другим частям внутри одной системы. Взаимодействие же отдельных сущностей внутри конечных совокупностей таких элементов определяет понятие структуры в лингвистике.

Данная структуралистская модель сегодня применяется по отношению к текстам и рассматривает их как порядок знаков, а не предложений, являющихся элементарными единицами рассмотрения в лингвистике.

Клод Леви-Стросс в работе «Структурная антропология»<sup>\*</sup> формулирует рабочую гипотезу по отношению к текстам-мифам: «Как любая лингвистическая сущность, миф состоит из конститутивных элементов. Эти элементы встречаются в структурах языка – фонемах, морфемах, семантемах. Каждая форма отличается от предыдущей более высоким уровнем сложности. В связи с этим мы определим самые сложные элементы мифа как большие конститутивные элементы (*constitutive units*)» (р. 233). Согласно этой гипотезе, большие элементы (сравнимые по размеру с предложением), взятые вместе, формируют нарратив, присущий мифу, и могут рассматриваться в соответствии с теми же правилами, что и наименьшие элементы, изучаемые лингвистикой. С целью обоснования данного сходства Леви-Стросс рассуждает о мифах так же, как мы говорим о морфемах и семантемах. Но чтобы остаться в рамках аналогии между мифами и более простыми элементами, анализ текста должен достичь той степени абстракции, которая практикуется в

<sup>\*</sup> См.: Леви-Стросс К. Структурная антропология / Пер. с фр. В. В. Иванова. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.– Прим. перев.



фонологии. Для фонолога фонема – не конкретный звук, в абсолютном смысле, с его акустическим качеством. Говоря словами де Соссюра, она является не «субстанцией» («substance»), а «формой» («form») или отношением. Аналогично мифема не сводится к одному предложению мифа, но, напротив, связана несколькими единичными предложениями, образуя, согласно Леви-Строссу, «узел отношений» («bundle of relations»). «Только в комбинациях таких узлов конститутивные элементы приобретают смысловую функцию» [р. 234]. То, что мы здесь называем смысловой функцией, не является тем, что миф означает с философской или экзистенциальной точки зрения или интуиции, но есть порядок, соотношение мифем – вкратце, структура мифа.

Конечно, можно возразить, что мы объяснили миф, но не проинтерпретировали его. Мы можем с помощью структуралистского анализа выявить логику, рассмотрев операции, которые соотносят узлы отношений между собой. Эта логика конституирует «структуралистский закон мифа» [р. 241]. Закон является преимущественно объектом чтения, а вовсе не говорения, в смысле воспроизведения мощи мифа в конкретной ситуации. Здесь текст оказывается только текстом, благодаря временному отстранению его смысла от нас и задержке всей актуализации речью в настоящем времени.

Теперь я бы хотел показать, каким именно образом объяснение нуждается в понимании и как это отношение придает новый вид внутренней диалектике, конституирующей интерпретацию в целом. Фактически никто не удовлетворяется концепцией мифов и нарративов, формальной как алгебра конститутивных элементов. Это может быть показано несколькими способами. Прежде всего, даже в наиболее формализованных презентациях мифов Леви-Стросса, мифемы, тем не менее, выражены предложениями, имеющими смысл и референцию. Может ли кто-то сказать, что их смысл нейтрализуется в «узле отношений», предусматриваемом «логикой» мифа? Даже этот самый узел, в свою очередь, должен быть записан в форме предложения. В итоге языковая игра, охватывающая все оппозиции и комбинации элементов, потеряла бы всякое значение, если сами оппозиции (которые, согласно Леви-Строссу, стремятся объединить миф) не были бы смысловыми, касающимися рождения и смерти, слепоты и ясности, сексуальности и истины. Кроме этих экзистенциальных конфликтов не было бы других противоречий, которые должен преодолеть миф, не была бы реализована его логическая функция как попытка преодолеть эти противоречия. Структуралистский анализ не исключает, а наоборот, предполагает противоположное видение мифа – миф, как изначальный нарратив, имеет смысл. Структуралистский подход только подавляет данную функцию мифа. Но он не может ее скрыть: миф не будет логически функционировать, если его пропозиции не будут указывать на пограничные ситуации. Структурализм, далекий от того, чтобы избавиться от этой проблемы, ставит ее более радикальным способом.

Если это истинно, то вправе ли мы сказать, что задача структуралистского анализа заключается в продвижении от поверхностной семантики рассказанного мифа к глубинной семантике, то есть к пограничным ситуациям, конституирующим первоначальный «референт» мифа?

Я совершенно уверен: если бы функция структуралистского анализа не была таковой, он свелся бы к бесплодной игре, спорной алгебре и даже миф был бы лишен функции, приписываемой ему Леви-Строссом – сообщения людям об определенных оппозициях и их последовательном соединении. Лишить миф этой референции к апориям существования означает свести теорию мифа к некрологам бессмысленных дискурсов человечества. Если, напротив, мы рассматриваем структуралистский анализ как необходимый этап между наивной и критической, поверхностной и глубинной интерпретациями, то возможно локализовать объяснение и понимание на разных стадиях единой *герменевтической дуги*. Именно глубинная семантика конституирует подлинный объект понимания и требует особой близости между читателем и содержанием текста.

Однако нам не следует заблуждаться относительно понятия личной близости. Глубинная семантика текста – это не то, что намеревался сказать автор, но то, о чем говорит

сам текст, то есть его неостенсивные референции. Неостенсивные же референции представляют собой некий мир, раскрываемый глубинной семантикой текста.

Поэтому то, что мы хотим понять, не спрятано за текстом, но раскрывается перед ним. Следует понимать не изначальную ситуацию дискурса, но то, что указывает на возможный мир. Понимание как никогда слабо связано с автором и его ситуацией, оно охватывает пропозиции, открываемые референцией текста. Понимать текст означает следовать от его смысла к референции – от того, *что* он говорит, к тому, *о чем* он повествует. В этом процессе *посредническая* функция структуралистского анализа оправдывает применение объективного подхода и корректировку, вносимую субъективным подходом. Мы полностью избавлены от отождествления понимания с интуитивным схватыванием интенции, заложенной в тексте. Плоды структуралистского анализа дают повод задуматься о предписании текста, заложенном в нем новом взгляде на вещи и новом способе мышления.

Такова референция, порождаемая глубинной семантикой. Текст повествует о возможном мире и возможных способах ориентации в нем. Измерения этого мира раскрываются в самом тексте.

Если, следовательно, мы сохраним язык герменевтики, характерный для романтической традиции, говорящей о преодолении дистанции, присвоении и понимании всего далекого, чужого, то он потребует серьезной корректировки. То, что мы присваиваем (по-немецки – *Aneignung*) и понимаем, является не чужим опытом, но силой раскрытия мира, конституирующей референцию текста.

На мой взгляд, связь между раскрытием текста и его пониманием является краеугольным камнем герменевтики, которая претендовала бы одновременно на преодоление ограничений историцизма и сохранение верности герменевтике Шлейермахера. Понять автора лучше, чем он смог бы это сделать сам, означает продемонстрировать силу раскрытия дискурса за пределами ситуации его порождения. Процесс же дистанцирования, атемпорализации, с которым мы связываем фазу объяснения (*Erklärung*), является фундаментальной предпосылкой расширения горизонта текста.

Вторая фигура, или *геиштальт*, диалектики объяснения и понимания обладает парадигматическим характером, присущим всей сфере наук о человеке. Я хочу сфокусировать внимание на трех его аспектах.

Во-первых, применение структуралистской модели, взятой в качестве парадигмы объяснения, может быть расширено от области текстов до сферы всех социальных феноменов, так как она используется не только по отношению к лингвистическим знакам, но и ко всем видам знаков, аналогичных лингвистическим. Понятие семиологической системы формирует посредническую связь между текстуальной моделью и социальными феноменами. С точки зрения семиологии, лингвистическая система – лишь один из видов семиотических систем, хотя и служит образцом для других подобных систем. Можно утверждать, что структуралистская модель объяснения может быть генерализована постольку, поскольку обо всех социальных феноменах можно сказать, что они имеют семиологический характер, то есть поскольку типичные отношения семиологической системы могут быть определены на уровне этих феноменов: общие отношения между кодом и сообщением, отношения между специфическими единицами кода, отношения между означающим и означаемым, типичные отношения внутри социальных сообщений и между ними, структура коммуникации как обмен сообщениями и т.д. Семиотические или символические функции, в частности, замена объектов знаками и репрезентация объектов с помощью знаков, становятся все более очевидными в социальной жизни. Эти функции находятся в самом ее основании. Следует отметить, что не только символическая функция является социальной, но и социальная реальность в основе своей символична.

Продолжая данное рассуждение, мы обнаруживаем, что тип объяснения в структуралистской модели несколько отличается от классической каузальной модели, особенно если каузальность интерпретируется в терминах Юма как регулярная

последовательность antecedентов и следствий, между которыми нет внутренней логической связи. В структурализме системы предполагают отношения между частями иного рода: скорее коррелятивные, чем отношения следования. Если это истинно, то классический спор о мотивах и причинах, разрывавший теорию действия последние десятилетия, теряет свою значимость. Если основная задача объяснения – поиск коррелятов в семиотических системах, то нам следует переформулировать проблему мотивации в социальных группах с помощью других понятий. Однако развитие этого тезиса находится за рамками данной статьи.

Второй парадигматический аспект нашего концепта интерпретации текста касается роли глубинной семантики как посредника *между* структуралистским анализом и пониманием. Эта посредническая роль не должна оставаться незамеченной с тех пор как от нее зависит статус понимания – утрата им психологичности и субъективности и приобретение эпистемологической функции.

Существует ли аналог глубинной семантики текста в социальных феноменах? Думаю, поиск коррелятов внутри и между социальными феноменами, рассматриваемыми как семиотические системы, утратил бы всякий интерес и смысл, если бы он не подчинился *чему-то* похожему на глубинную семантику. Так же, как лингвистические игры, согласно Витгенштейну, являются формами жизни, социальные образования пытаются справиться с экзистенциальными дилеммами, человеческими трудностями, глубинными конфликтами. С этой точки зрения, такие структуры также имеют референциальное измерение. Они указывают на проблемы социального существования, те же проблемы, на которых концентрируется мифология. Эта аналогичная функция референции развивает черты, очень схожие с теми, которые мы назвали неостенсивными референциями текста, создающими мир (*Welt*) из «окружающего» мира (*Umwelt*), проекцию мира из конкретной ситуации. Разве в социальных науках мы не делаем то же самое *посредством* структуралистского анализа: начинаем с наивного и заканчиваем критическим толкованием, продвигаемся от поверхностной к глубинной интерпретации? Но именно глубинная интерпретация придает смысл всему процессу.

Итак, третье и последнее суждение. Если мы проследим диалектику объяснения и понимания до конца, то обнаружим, что смысловые модели, которыми стремится овладеть глубинная интерпретация, не могут быть поняты без некоего личного участия, как в случае с читателем, который схватывает глубинную семантику текста и «присваивает» ее себе. Каждому известны сложности, с которыми сопряжен перенос концепта понимания в социальные науки. Разве он не легитимирует внедрение личных предубеждений и субъективизма в научное исследование? Разве он не привносит все парадоксы герменевтического круга в социальные науки? Иными словами, разве парадигма раскрытия текста и его понимания не разрушают саму основу социальной науки? Способ, которым мы представляем эту пару понятий в рамках интерпретации текста, содержит не только парадигматическую проблему, но и парадигматическое решение.

Решение заключается не в отрицании роли личного участия в понимании человеческих феноменов, а в ее уточнении. Как показывает модель текстуальной интерпретации, понимание не имеет ничего общего с *непосредственным* постижением чужой психической жизни или *эмоциональным* отождествлением с интенцией другого человека. Понимание полностью сопряжено с объяснительными процедурами, предшествующими и сопутствующими ему. Дубликат личного понимания – не то, что может быть прочувствовано, но динамический смысл, раскрываемый объяснением, который мы прежде обнаруживаем с помощью референций текста, его способности раскрывать мир.

Рассмотрение парадигматического характера текстуальной интерпретации может быть применено к его последнему следствию. Это означает, что условия истинного понимания в случае текстов сами по себе являются парадигматическими. Поэтому нам нельзя исключить завершающий акт личного присвоения текста из ряда опосредующих его объективных и объяснительных процедур.

Уточнение понятия личного участия не исключает из рассуждения концепт «герменевтический круг». Круг остается вечной структурой знания по отношению к человеческим явлениям, но данное качество предохраняет его от того, чтобы стать порочным кругом. В конечном счете соотношение между объяснением и пониманием, пониманием и объяснением и есть «герменевтический круг».

*Перевод с английского Анны Борисенковой  
под научной редакцией А.Ф. Филиппова*

## РЕФЕРАТЫ

Наиль Фархатдинов\*

### **Саския Сассен. Введение. Расшифровывание глобального**

*Sassen S. Introduction // Deciphering the Global: Its Spaces, Scalings and Subjects. London and New York, Routledge, 2007. P.1-20*

В предисловии к книге «Расшифровывание глобального: пространства, масштабирование и субъекты» Саския Сассен, редактор и вдохновитель проекта, пишет о необходимости пересмотреть подход к изучению глобализации и связанных с ней явлений – мировых рынков, международных организаций, глобальных брэндов и т.д. По мнению Сассен, следует отказаться от очевидностей теорий глобализации, рассматривающих современный мир как мир глобальных явлений. Прежде всего нужно задать вопрос, что мы подразумеваем под глобализацией как таковой, а затем попытаться обнаружить глобальное вокруг нас. Статьи, составившие книгу, представляют собой самостоятельные исследования докторантов, с которыми Сассен работала в Чикагском университете<sup>1</sup>. Каждая глава – часть большего исследования.

Исследования глобализации базируются на двух основных допущениях. Во-первых, считается, что общество размещено на территории национального государства. Во-вторых, глобальное рассматривается как характеристика какого-либо явления, исключая его обсуждение в качестве локального или национального. Сассен предлагает пересмотреть эти допущения. Не все, что находится в рамках национальных государств, может быть отнесено к сугубо национальному и локальному, и не все, что лежит вне этих границ, должно сразу тематизироваться как глобальное. Иными словами, в территориальных рамках может быть как «локализация глобального» (localization of global), так и «денационализированный<sup>2</sup> момент национального» (denationalized instance of the national). Но вопрос о том, что мы понимаем под глобализацией, остается открытым, и на него в своем предисловии дает ответ Сассен.

Под глобализацией предлагается понимать два рода явлений. Это прежде всего глобальные институты, традиционно рассматриваемые теориями глобализации (1). Например, к этой категории должны быть отнесены Всемирная Торговая Организация и мировые финансовые рынки.

В то же время некоторые явления не столь очевидным образом, как глобальные рынки, международные организации и т.д., просматриваются на глобальном уровне (2). Дело в том, что признаки глобализации можно обнаружить в рамках национальных государств, но из-за локализации внутри государства эти явления не становятся национальными или присущими какой-либо одной территории. К ним Сассен относит международные социальные движения, включенные в борьбу на локальном и национальном уровнях, например, движение за права человека или против загрязнения окружающей среды. В эту же категорию входят финансовые центры, размещенные на конкретной территории, но не перестающие быть связующим элементом между национальными экономиками и международными рынками.

---

\* **Фархатдинов Наиль Галимханович** – стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии

© Фархатдинов Н., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

<sup>1</sup> Сейчас С. Сассен – профессор социологии в Колумбийском университете.

<sup>2</sup> Более подробно идею «денационализированных» явлений Сассен рассматривает в *Sassen S. Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages. Princeton: Princeton University Press, 2006.*

По мнению Сассен, социальные науки, в том числе социология, игнорируют явления второго рода. Например, в исследованиях мировой политики национальное государство является ключевым субъектом действия, поскольку акцентирован глобальный масштаб явлений. Исключения составляют антропология, которая фокусирует внимание на «насыщенных» (thick) и специфических аспектах изучаемых явлений, и география, особенно ее экономическое и политическое направления. В главах книги анализируется само понятие национальной границы и показывается его исторический характер. Тем самым национальное государство воспринимается не как нечто имманентное, а как историческая конструкция.

Сассен предлагает отказаться от традиционного понимания границы и масштаба. Глобализация и субнациональные процессы поставили под сомнение иерархию масштабов (scalar hierarchies), лежащую в основе мира, состоящего из национальных государств. В свою очередь, формирование границ национальных государств сменило соотношение, господствовавшее в колониальных империях до XVI века. Можно сделать вывод, что происходящее сегодня ведет к возврату имперского мира, но, как отмечает Сассен, поскольку на повестке дня не просто восстановление колониальных империй, очень важно осознать всю специфику сложившейся ситуации. В частности, следует учитывать, что все глобальные процессы (в том числе формирование пространства без границ) происходят на территориях, где та или иная страна обладает исключительной властью. Напряжение между глобальным и национальным и первостепенное значение национального уровня отличают прошлые эпохи от современной эпохи глобализации, которая содержит как минимум отдельные элементы процессов денационализации (denationalized processes). Но это не означает, что глобальное замещает национальное различными формами. Речь идет о том, что параллельно с существующими соотношениями и иерархиями возникают новые масштабные процессы. Подход, основывающийся на этих предпосылках, позволяет увидеть разнообразие проявлений глобализации в разных ситуациях. Изменения касаются и множества акторов, участвующих в подобных трансформациях, и реализуемых ими практик.

Другой – не менее важный аспект – это мультимасштабность [многомерность] (multiscalar character) происходящих процессов. Финансовый центр в глобальном городе представляет собой локальную организацию, которая вместе с тем является частью глобального рынка. Более сложные многомасштабные [многомерные] конфигурации (multiscalar configurations) возникают в мультинациональных компаниях, включающих в себя обширную сеть филиалов и концентрирующих стратегические функции в одном или нескольких подразделениях.

Таким образом, исследование глобальных явлений предполагает и изучение явлений локального порядка, связанных с глобальной динамикой. Каждая глава книги иллюстрирует некоторые концептуальные, методологические и эмпирические аспекты подобного подхода. Книга состоит из трех частей: «Масштабирование: глобальные микропространства» (Scalings: Global Microspaces), «Транслокальные ареалы и их мобильности» (Translocal Circuits and Their Mobilities), «Политическое: сдвигающиеся пространства и изменяющиеся субъекты» (The Political: Shifting Spaces and Subjects).

Первая часть открывается статьей Р.Ллойда, который подвергает сомнению общепринятые представления о том, что глобализация гомогенизирует пространства. С его точки зрения, локальные пространства могут при определенных условиях способствовать пересечению глобальных экономических явлений и постиндустриального переустройства городской среды. Для иллюстрации своего тезиса автор обращается к специфическому культурно-экономическому феномену, который он называет *нео-богемой*. Нео-богема является носителем этих новых пространственных практик. По мнению Ллойда, невозможно понять отношения нео-богема и новой городской экономики на основе традиционного понимания богемы как общности, обладающей культурной автономией и маргинальной экономической позицией. Ллойд предлагает оригинальную теоретическую схему и излагает результаты этнографического исследования в Чикаго.

М.Петерсон анализирует социальные, политические, финансовые процессы, которые являются условиями возникновения публичных представлений. Ее исследование посвящено концертам в даунтауне Лос-Анджелеса. Центральный вопрос: как они становятся транслокальным публичным пространством, непосредственно связанным с глобальными процессами?

Интерес Дж.Хилла сосредоточен на механизмах, которые связывают наследие как локальный феномен с туризмом как явлением глобального уровня. Специфика исследования – оно проводилось в социалистической Кубе – позволяет рассмотреть еще одного актора – государство. Хилл анализирует многочисленные пересечения трех различных проектов, направленных на сохранение наследия Кубы.

В центре внимания С.Спенсер – места, сильно удаленные от остального мира, но также испытывающие воздействие глобализации. Исследование посвящено христианской церкви и расположенным в Новосибирске некоммерческим организациям, существующим на средства Великобритании и США. Выделяются две основные составляющие процесса глобализации. Во-первых, взаимодействие с глобальным другим (Global other) и, во-вторых, усвоение зарубежного поведения через взаимодействие лицом к лицу с другими. В первом случае речь идет о глобализации личной социальной сети, во втором – об освоении глобального габитуса (Global habitus).

С.Бюхлер в своем исследовании обращается к акторам локального уровня, которые работают в глобальных условиях, влияющих на их трудоустройство. Для этих целей она различает три организационных формы локального: отдельные рабочие с низким доходом, локальная ассоциация на уровне сообществ и муниципальное управление. Особое внимание автор уделяет политической роли, которую выполняют органы муниципального управления в регулировании отношений между государством, с одной стороны, и сообществами (или отдельными рабочими), с другой.

Вторая часть книги «Транслокальные ареалы и их мобильности» открывается статьей Э.Теннант. Она отказывается от доминирующего различия общественных движений на национальные и транснациональные, утверждая, что более продуктивно рассматривать их в терминах либо лицом-к-лицу взаимодействия, либо взаимодействия, опосредованного транслокальными формами. Вопрос, интересующий Теннант, заключается в том, как устроены социальные движения, находятся ли они в рамках существующих иерархий национального государства или пренебрегают границами. Автор утверждает, что эти движения могут быть лучше поняты, если рассматривать их как транслокальные совокупности распределенных в пространстве форм коллективных действий, организованных на локальном уровне.

Э.Д'Андреа обращается к проблеме, которой обычно не уделяется должного внимания, – проблеме отношения культуры и глобализации. По его мнению, контркультуры (в его случае это транслокальные контркультуры Техно (Techno) и Нью Эйдж (New Age)) имеют непосредственное отношение к процессам глобализации. Предлагая новые образцы поведения, связанные с «текучестью» (fluidity), изменчивостью (changeability) и рефлексивностью (reflexivity), носители этих контркультур являются «кочевниками», номадами, отказывающимися от родной местности. Эти контркультуры, считает Д'Андреа, являются собой пример *глобального неономадизма* (global neomadism). Исследование неономадизма – один из способов понять культурную логику становящейся глобализации.

В исследовании Х.Хиндман основной интерес сосредоточен вокруг покинувших свою родину работников – экспатриантов (expatriates) и их приспособления к новой среде. По ее мнению, от них ожидают лояльности новой среде и включенности в нее в большей степени, нежели от других специалистов. Исследуя институты, обуславливающие опыт экспатриантов и создающих общую гомогенность разных сфер жизни, Хиндман показывает, как формируется культура странствующих работников, разделяющих космополитические ценности (unmoored, international employee).

Статья Г.Фаррер посвящена транснациональному предпринимательству в Китае, которое традиционно выступает как форма адаптации мигрантов. Она предлагает рассматривать это предпринимательство не столько как адаптацию, сколько как активное взаимодействие транснациональных экономик с глобальными экономическими явлениями. Обращение к понятиям масштаба и сети позволяет объяснить способы, при помощи которых мигрантам удается не только принимать участие в глобальных процессах, но и влиять на эти процессы через свою деятельность.

Исследование Р.Харви, посвященное лондонскому рынку драгоценных металлов (London Gold Fix), противоречит ставшему привычным представлению о том, что глобальные финансовые рынки существуют вне институциональных матриц и социокультурной среды национальных государств. Она показывает, как национальные и субнациональные факторы повлияли на становление глобального рынка (1950-1990-е гг.) на основе лондонской биржи.

Третья часть книги «Политическое: сдвигающиеся пространства и изменяющиеся субъекты» открывается статьей А.Бартлетт, в которой обсуждается город как жизненная среда, способствующая возникновению новых типов политических субъектов и практик в ситуации, когда национальные политические конфликты затрагивают транслокальные территориальные общности. Автор рассматривает кризис в Дарфуре и, как следствие, появление мигрантов из Дарфура в Лондоне. Анализируя эти явления, Бартлетт пытается понять, каким образом происходит политизация эмигрантских групп, которые привносят политику южных стран (в данном случае Судана) на улицы западных городов (в данном случае Лондона).

В центре внимания Р.Нашашиби – понятия «гетто» и «банда» (gang). С его точки зрения, влияние ислама на «черные» гетто США и глобальные тренды музыки хип-хоп не позволяют считать гетто гиперизолированным, размещенным в ограниченном пространстве. Нашашиби обозначает присутствие глобального в пространстве гетто через понятие гетто-космополитизма. В частности, это проявляется в возникновении многоуровневого пространства, связанного с периферией глобального города и миром музыки хип-хоп.

Статья Дж.Джонсон рассказывает о том, что происходит с институтами и практиками, существенными для либеральной демократии, когда рынок становится доминирующей формой решения социальных проблем. Она исследует легитимность государственного контроля на примере полиции в Мексике. По ее мнению, рыночные механизмы и глобальная экономическая власть играют значительную роль в делигитимации национально-государственного контроля и установлении новых форм субнационального политического контроля.

Аналізу ситуации с правами человека и пределами государственной власти в современном Израиле посвящено исследование Дж.Каплун. В центре внимания автора – юридическое противоречие между легальными мерами государственного вмешательства в жизнь граждан в ситуации чрезвычайного положения, и международными нормами, регулирующими соблюдение прав человека. Каплун анализирует судебные решения, которые успешно разрешают возникающие противоречия, и транснациональное движение за права человека в Израиле.

Автор следующей статьи К.Садик подвергает сомнению устоявшееся представление о том, что гражданство является привилегией и, как следствие, только легальные иммигранты могут рассчитывать на натурализацию. В отличие от традиционных исследований, которые фокусируются на развитых государствах, Садик обращается к проблематике гражданства и иммиграции в развивающихся государствах и анализирует ситуацию с получением гражданства, привлекая архивные источники, результаты этнографического исследования и интервью. На примере Малайзии он показывает, что само понятие «гражданство» потеряло свои отчетливые очертания, превратилось в «документированное гражданство», т.е. всецело зависящее от документов и бумаг, подтверждающих членство в той или иной общности.



В заключительной статье Г.Датц обсуждает проблему реструктуризации долгов на условиях кредиторов, в частности МВФ. По мнению Датц, не существует давления, оказываемого на внутреннюю политику развивающихся стран (Эквадор, Россия, Аргентина), так как реструктуризация в целом проходит довольно успешно. Автор пытается понять, что значит успешная реструктуризация на фоне повторяющихся финансовых кризисов в отношении независимости государств от глобальных институтов и власти, которая распространяется на политические решения, принимаемые в тех или иных странах.

Дарья Хлевнюк\*

**Ричард Ллойд. Постиндустриальная богема. Культура, районы и глобальная экономика**

Lloyd R. Postindustrial Bohemia. Culture, neighborhood, and the global economy // Ed. by S. Sassen Deciphering the Global: Its Spaces, Scales and Subjects. London and New York: Routledge, 2007. P. 21-40

Согласно распространенной точке зрения, одно из проявлений глобализации заключается в гомогенизации пространства. Ричард Ллойд выступает против этого утверждения. Он предпринимает исследование нео-богема культурно-экономического феномена, вида пространственных практик в современном городе, который, по его мнению, принимает непосредственное участие в накоплении капитала. В центр своего анализа автор ставит взаимоотношения между нео-богемой и глобальной экономикой.

Что понимать под термином «богема» и насколько адекватно его применение в современном социальном анализе? Богема, с точки зрения Ллойда, не должна рассматриваться как явление, которое постепенно уничтожается в ходе глобализации и связанной с ней гомогенизации. Напротив, важность богемы в контексте ее пространственных практик<sup>1</sup> (spatial practices) может быть определена лишь в связи с глобальной экономикой и постиндустриальной реконструкцией городов. До последнего времени влияние богемы на экономику не исследовалось. Производство в сфере культуры (cultural production) противопоставлялось обычной экономической логике, о чем писал в своей работе Бурдьё<sup>2</sup>. Однако макроструктурные сдвиги конца прошлого века подвергли это популярное суждение сомнению. Богема не только не исчезла, но и стала более распространенным явлением. К тому же города претерпели серьезные изменения. Поэтому взаимоотношения между экономикой городов и богемой должны быть пересмотрены.

Чтобы отразить пересечение культурной традиции и структурных сдвигов, автор вводит понятие нео-богема, «которое обозначает тип пространственных практик, чья центральная роль в стратегиях наращивания капитала в элитных городских районах возрастает» (р. 22). Ллойд полагает, что этот слой сформировался вследствие новых принципов распределения производства в городском пространстве; меняющейся структуры заселения города; уменьшения класса «синих воротничков», из-за чего усиливается контраст между бедными и привилегированными слоями населения; большего акцента на нематериальных атрибутах товаров. Многие авторы рассматривали богему как действующий субъект в процессе облагораживания (gentrification) районов. Однако этот – самый заметный вклад художника в пространственную организацию города – лишь одна сторона вопроса. Хотя даже этот элемент анализа зачастую трактуется не достаточно полно, вне социального и исторического контекстов. Между тем, жители города – не потребители в рамках процесса облагораживания, они участвуют в переорганизации городской профессиональной структуры (urban occupational structure). Проблема исследователей городского пространства не в том, что они не заметили появления нео-богема, а в том, что не смогли понять ее важности.

\* Хлевнюк Дарья Олеговна – стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии

© Хлевнюк Д., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

<sup>1</sup> См. *Lefebvre H.* The production of space. Thousand Oaks, CA: Sage, 1974. (В русском переводе: Анри Лефевр. Производство пространства. <http://www.sociologica.net/s5/05tra2.pdf>). – Прим.реф.

<sup>2</sup> См. *Bourdieu P.* The field of cultural production. New York: Columbia University Press, 1992. – Прим.реф.

Автор предлагает исследовать вклад богемы в формирование пространства районов города в географическом контексте. При этом он привлекает этнографический метод, хотя считается, что его можно использовать лишь для локальных и неисторических исследований.

В центре внимания Ллойда здание в районе Викар-парк (Wicker Park), история которого может служить прекрасной иллюстрацией социально-экономических изменений, происходивших в Чикаго на протяжении XX века. Вначале это была фабрика по пошиву одежды, где трудились иммигранты. К середине столетия отношение государства к чрезмерной эксплуатации рабочей силы изменилось, и район стал своего рода анахронизмом. Кризис производства в 70-х отразился и на здании – полузаброшенное, оно служило складским помещением. Население района постепенно уменьшалось. В 80-х в здании расположилось заведение – так называемый «тир», где можно было купить наркотики. В конце 80-х в районе появилось много молодых людей преимущественно творческих профессий. Их привлекали низкие цены на жилье. В здании же открылось кафе Урбус Орбус (Urbus Orbis Café), в котором любила пить кофе местная богема. Кроме того, оно использовалось как выставочная площадка для местных художников. Но кафе продержалось лишь до конца 90-х. Район стал благоустраиваться, цены поднялись и заведение прогорело. Позже в здании открылся антикварный магазин, но и он просуществовал недолго. В 2001 году здание было переоборудовано в телевизионную студию – здесь снималось одно из первых реалити-шоу канала MTV «Реальный мир»<sup>3</sup>.

В истории здания отразилась история самого Чикаго. Вначале город был индустриальным центром, теперь же он центр культуры и технологии. Эти изменения могут быть проинтерпретированы лишь с учетом процессов и сил, которые по сути своей глобальны. Структурные сдвиги привели к сокращению промышленного производства и уменьшению слоя «голубых воротничков». Кроме того (и это ключевой момент для данного исследования), в экономике стран первого мира важную роль стало играть производство в сфере культуры. Этот сектор экономики напрямую связан с городским пространством и объединяет как историю и традиции, так и нынешние потребности жителей. Производство эстетического (aesthetic production) было включено в производство товаров вообще.

Переходя к рассмотрению пространственных практик, автор отмечает, что при анализе городских пространств должны учитываться и структурные силы истории, и более широкий социальный контекст. Пространственные практики связаны с современным состоянием капитализма, с глобальными процессами и следствиями, которые заметны на локальном уровне. Однако говорить, что какой-либо район, в данном случае Викар-парк, является отражением глобальной экономики, нет оснований. Экономика нео-богемы этого района одновременно и локальна, и глобальна. Нео-богема в своих пространственных практиках влияет на эстетизацию экономики, в результате которой нематериальные атрибуты товаров выходят на первый план. Важно чтобы исследователи не забывали и о вполне материальных аспектах пространства – конкретных местах. Таким образом, Ллойд выделяет два основных аспекта: новые формы глобальной экономики и пространственную организацию городских районов. На примере истории Викар-парка можно видеть «разобщение и изменение конфигураций пространственных практик, связанных с глобальными изменениями социальных формаций» (р. 28).

Кризис массового производства изменил пространственную организацию многих городов Соединенных Штатов, в том числе Чикаго и Детройта. Старые привычные способы организации пространства и повседневной жизни стали конфликтовать с новыми правилами накопления капитала (capital accumulation). В частности, район Викар-парк из промышленного превратился в район эстетических инноваций. Нео-богема, подчеркивает автор, начинает играть новые роли в современном городе, например, становится посредником между недовольными работниками сферы услуг и привилегированным классом

---

<sup>3</sup> Реалити-шоу «The real world» проводилось каждый раз в новом городе. Сезон 2002-го года был снят в этом здании в Чикаго. Суть шоу – наблюдение за жизнью семи незнакомых людей, которых поселили вместе на некоторое время – *Прим. реф.*

профессиональных рабочих. Она оказывается инструментом для создания новых возможностей накопления капитала. Тем не менее нельзя утверждать, что это идеальное решение современных проблем. Напротив, наряду с разрешением одних противоречий, нео-богема порождает новые.

Существующие подходы, по мнению Ллойда, оставляют за скобками вопросы изменения профессиональной структуры города и эстетической экономики. Жители рассматриваются лишь как потребители, но не как участники, представители профессиональной структуры. Анализ показывает, что такая редукция не может быть сделана. Производство пространственных структур, в котором участвует нео-богема, не ограничивается вопросом собственности на недвижимость. Пространство напрямую связано с организацией трудовых ресурсов в городе и, соответственно, с процессом производства.

Далее автор переходит к более тщательному анализу объекта своего исследования – нео-богема. Ее нельзя рассматривать вне исторического контекста, т.е. без уяснения того, чем была богема ранее. Историю богемы можно вести с XIX столетия. Это явление отмечал в Париже Вальтер Беньямин<sup>4</sup>. Прошлые практики богемы приносят культурные инновации в экономику города, а также в глобальную экономику вообще. Долгая традиция богемы стала играть важную роль в современной глобальной экономике и создала мифологию деятельности художников. То, что в здании в Чикаго обосновалась студия MTV, означает, что городская эстетика через практики художников, представителей нео-богема распространилась на большое пространство, охватила более широкий круг зрителей. Поэтому нельзя говорить, что богема маргинальна по отношению к глобальной экономике. Как городская среда, так и богема меняются в связи с изменениями капитализма. Пример с районом Викар-парка отлично это показывает. Художники приносят пользу, которую можно измерить как локально, так и глобально. Образ жизни, формируемый городскими субкультурами, выходит за рамки города благодаря масс-медиа.

Ссылаясь на Хоркхаймера и Адорно<sup>5</sup>, автор пишет о противоречии в культурном производстве, которое становится более сильным и могущественным и вместе с тем более рассеянным. Такие места, как район Викар-парк, могут вызвать подобное противоречие. Например, звукозаписывающие компании не станут заниматься выращиванием собственных талантов, а предпочтут обратиться к музыкантам Викар-парка, причем сами музыканты возьмут на себя траты на начальном этапе. В то же время звукозаписывающие компании, выбирающие среди множества музыкальных групп наиболее перспективные, могут получить прибыль без особых затрат.

Основная роль нео-богема в экономике города заключается именно в производстве культуры. Кроме того, художники с высоким уровнем профессионализма и развитым эстетическим вкусом чрезвычайно важны для корпораций, которые пытаются достичь власти в современном постиндустриальном городе. Художники востребованы сейчас во многих сферах (дизайн, рекламный бизнес, информационные технологии). Стиль жизни молодых художников представляет ценность для таких экономических агентов, как бары, бутики, ночные клубы и т.д., производимая ими продукция востребована в среде работников развивающихся отраслей глобальной экономики. Автор приводит примеры встраивания нео-богема в глобальную экономику не только в Чикаго, но и во Флориде, показывая разные пути развития производства культуры.

Капиталистическое производство гомогенизируется, а нео-богема позволяет приносить нечто новое. Хотя большинство городских жителей не принадлежат к субкультурам, в разные времена мода в одежде «рождалась на улице». А, скажем, фирмы, занимающиеся дизайном, черпают многие свои идеи в том пространстве, в котором обитают. Так, несмотря на то, что в Чикаго до сих пор достаточно жесткое районирование, население

<sup>4</sup> См. *Benjamin W.* Paris, capital of the nineteenth century // The Arcades project, 3-26. Cambridge: Harvard University Press, 1909. – *Прим.реф.*

<sup>5</sup> См. *Horkheimer M. and Adorno T.W.* The dialectic of enlightenment. New York: Continuum, 1994. (В русском переводе: М. Хоркхаймер, Т. Адорно. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты). – *Прим.реф.*

Викер-парка можно назвать мультикультурным (multicultural). Здесь живут рабочие-латиноамериканцы, художники, молодые профессиональные рабочие.

Вообще художников становится все больше не только там, где традиционно жила богема, но и в других крупных городах. Их роль чрезвычайно важна в современных пространствах мегаполисов, поскольку они позволяют удовлетворять спрос профессиональных работников. Но нео-богему нельзя рассматривать лишь в терминах потребления, она вносит большой вклад в организацию трудовых ресурсов города.

В заключение Ллойд говорит о необходимости разнообразных исследовательских стратегий (multipronged research strategies) для изучения глобальных процессов.

Анализ глобализации не должен фокусироваться только на капиталистическом обществе или национальных государствах. Прекрасный пример – район Викар-парк. Будучи результатом действия процессов глобализации, он одновременно влияет на них. А этнографический метод, примененный в статье, привносит в анализ и исторический аспект. Викар-парк пережил разрушительное влияние постиндустриальной реорганизации. В глобальной экономике проявились эстетические потребности, которые, в свою очередь, сконструировали новые пространственные практики и стратегии накопления капитала. Район не отказался от своей истории, напротив, его история актуальна и сейчас – в бывшей фабрике, где работали иммигранты, сегодня «мануфактура изображений».

*Наталья Комарова\**

**Мэттью Дж. Хилл. Оставаясь Старой Гаваной. Мировое наследие и производство масштаба восприятия в позднесоциалистической Кубе**

Hill M.J. Remaining Old Havana. World Heritage and the Production of Scale in Late Socialist Cuba // Deciphering the Global: Its Spaces, Scales, and Subjects / Ed. by S.Sassen. London and New York: Routledge, 2007. P.59-77

Мэттью Дж. Хилл представляет глобализационный процесс как постоянное взаимодействие агентов, обладающих различным социальным положением и властью, в результате чего глобализация разворачивается одновременно на нескольких взаимосвязанных уровнях социальной организации. Конкретная историческая ситуация оказывается точкой стечения множества часто противостоящих друг другу сил, в которой каждый пытается реализовать свои потребности, сформировать свой масштаб восприятия происходящего. Однако в результате ситуация анализируется лишь с точки зрения доминирующей в общественном дискурсе идеи. Хилл заявляет, что глобализация – это не процесс навязывания «глобальных» интересов и представлений властвующих корпораций локальным образованиям. Последствия глобализации определяются взаимодействием всех заинтересованных сторон, но чтобы понять это, необходимо исследовать конкретные исторические ситуации, позволяющие выявить и проанализировать действия всех агентов.

Статья Хилла представляет собой нечто вроде кейс-стади, в котором на примере конкретной ситуации анализируется влияние глобализации на масштаб восприятия пространства с точки зрения теоретической позиции, раскрываемой автором в ходе текста. Кейсом для исследования стала ситуация, сложившаяся вокруг Старой Гаваны как культурного исторического памятника после обрушения в октябре 1993 года Колледжа Санто Анхель (Colegio Santo Angel), располагавшегося на Пласа-Вьеха (Plaza Vieja). Это происшествие, связанное с прекращением финансирования реконструкционных работ после распада СССР, поставило под угрозу всю Старую Гавану, которая могла потерять статус Всемирного наследия ЮНЕСКО. Правительство страны, где располагается объект с таким статусом, обязано поддерживать его на должном уровне, поэтому после того, как сообщение об обрушении здания проникло в новостные ленты, кубинское правительство и лично Фидель Кастро занялись поиском финансирования. Через некоторое время был принят беспрецедентный декрет, передающий эту часть города под полный финансовый контроль Офиса истории города Гаваны (Office of the Historian of the City of Havana). Офис получил право выстраивать капиталистическую модель управления всеми организациями на территории Старой Гаваны, устанавливать там свободные цены и использовать прибыль для реконструкции города. Таким образом, вследствие обрушения Колледжа произошла реорганизация целого слоя социальных отношений, что привело к капиталистической экспансии глобализации. По мнению Хилла, эти изменения не случайны, они являются не последствиями планетарного процесса глобализации, а результатом сочленения несопоставимых масштабов восприятия пространства, которые и конструируют глобальный проект.

Как считает Хилл, значимость Колледжа для глобализационного проекта можно обнаружить в трех взаимосвязанных *масштабах* пространства. На локальном уровне его

---

\* **Комарова Наталья Николаевна** – стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии

© Комарова Н., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

фасады формируют образ площади для туристов и местных жителей. На национальном уровне Колледж – одно из охраняемых зданий, которые в совокупности формируют идентичность нации. Обрушение Колледжа поставило его в один ряд с другими «островами капитализма», позволяющими государству функционировать, получая от них необходимую твердую валюту. Наконец, на глобальном уровне Колледж входит в собрание Всемирного наследия Юнеско, которое формирует «универсальную историю человечества» – мир как сообщество. Пересечение трех масштабов и создает новую динамику инвестирования капитала.

Колониальная архитектура Старой Гаваны оказалась значимым экономическим ресурсом в позднесоциалистический период. Однако Хилл указывает, что эта статичная форма архитектуры может быть переведена в набор символов, закладываемых создающими это пространство институционально опосредованными акторами (архитекторами, планировщиками города и т.д.). Если поместить глобализацию в данный контекст, это позволит избежать ее трактовки как универсального процесса. Хилл обращает внимание читателя на частные локальные практики *создания масштабов (scale-making)*. Он имеет в виду «способы, которые ищут [различные] группы людей, чтобы вообразить или представить пространство таким образом, который позволит продвигать свои частные интересы, и превратить эти представления в доминантный режим видения или знания мира» (р.62). Искусственное происхождение не значит, однако, что масштаб есть чистая видимость. Эти представления пространства укоренены в материальных социальных отношениях, вводимых в привычные практики через посредство глобализации – так они становятся для нас значимыми. Поддержать тот или иной масштаб восприятия пространства может его привязка к другому, более глобальному или локальному, проекту по формированию измерений.

По словам Хилла, когда через три года на месте обрушения была построена внешне точная копия старого Колледжа (внутри гораздо более совершенная и модернизированная), эта постройка стала целенаправленно формировать образ исторического здания в полном соответствии со взглядом ЮНЕСКО на объекты мирового наследия универсальной значимости, сохраненные во имя мирового сообщества. Все другие представления намеренно исключались, местные жители не допускались на площадь, выселялись из своих домов. Создание масштаба – это процесс, в котором противостоящие группы представляют разные способы знания и использования пространства.

Показав, как государственная власть Кубы сформировала свой масштаб пространства на Пласа-Вьеха, привязав его к восприятию этого пространства ЮНЕСКО, но исключив возможное его восприятие бывшими местными жителями, Хилл обращается непосредственно к точке зрения представителей ЮНЕСКО и их активной роли в данном процессе. Глобальный проект ЮНЕСКО направлен на инкорпорирование достопримечательностей культурного и природного наследия мира в нечто воображаемое, в котором в единую цепочку связываются все эти географические места. Таковую связь Хилл называет *сетью глобального наследия (global heritage grid)*. Дискурс ЮНЕСКО формируется посредством обращений директора Комитета Всемирного наследия и конвенции организации. В нем культурные памятники являются клеем, связывающим общую эволюционно развивающуюся историю человечества. В 1983 году директор Комитета Всемирного наследия, произнося свою речь, четко обозначил интерес ЮНЕСКО по отношению к пространству Старой Гаваны. Для идеи универсальной истории человечества была важна идеализированная площадь XIX века, отражающая момент испанской экспансии на Кубу, остальные изменения пространства, происходившие с тех пор, его не интересовали.

По утверждению Хилла, точка зрения ЮНЕСКО не случайно была принята без возражений. Кубинское правительство поддержало такой масштаб видения Пласа-Вьеха с большей готовностью, чем если бы ему предлагали воссоздать следующий за периодом испанского захвата республиканский период истории Кубы. Тот факт, что правительству нужно было какое-то историческое прошлое, чтобы формировать идентичность кубинского

народа, а также деполитизированный статус ЮНЕСКО в отношении Всемирного наследия, позволили этой организации внедрить свои представления в стране, где это обычно жестко пресекается.

В результате на Кубе масштаб пространства, предлагаемый ЮНЕСКО, соединился с проектом правительства по превращению исторических памятников в источник твердой валюты, а также с проектом специалистов по охране города (*urban conservationists*), которые выступали за сохранение пространства, видя в нем свидетельство истории конкретного города.

Как справедливо замечает автор, еще в 60-х годах на Кубе никто не собирался сохранять прошлое, революция радикально с ним порывала, все, что происходило в прошлом, воспринималось негативно. Предпосылки для возникновения ситуации, в которой особым образом сходятся различные интересы, складывались постепенно. Оппозиционно настроенная по отношению к революционной идеологии группа специалистов по охране истории города сначала локально, а затем и более массово продвигала в обществе идею о необходимости предотвращения сноса исторических зданий. Они участвовали в международных конференциях, что, по мнению Хилла, и заставило кубинское правительство принять законы по охране города и признать часть Старой Гаваны историческим памятником. Уже к приезду директора ЮНЕСКО (1982 год) министерство культуры объявило историческим памятником не только весь старый город, но и частично первые постройки эпохи республиканской экспансии за его стенами. Был принят первый бюджет на две пятилетки, включающий расходы на реставрирование города. Однако после распада СССР отношение к Старой Гаване изменилось, из источника национальной гордости она стала превращаться в источник твердой валюты. Тогда благодаря включению старого города в список туристических маршрутов посредством статуса, назначенного ЮНЕСКО, специалисты по охране города сформировали такой конструкт, который не может управляться никем, кроме них. Отпуск цен и выход этого участка Кубы на конкурентный рынок было необходимо государству для привлечения инвестиций, тогда как Офис истории города Гавана получил беспрецедентную власть, чтобы управлять старым городом от лица социалистического государства.

Как отмечает Хилл, хотя ЮНЕСКО постоянно ищет новые объекты для включения в список Всемирного наследия, они не находятся сами собой, их необходимо сознательно создавать на локальном уровне. Задачей специалистов по охране города является формирование такого масштаба восприятия пространства в центре Старой Гаваны, которое привлекло бы внимание ЮНЕСКО и совпало с их видением пространства как части универсальной истории. Каждый день они создают исторический ландшафт (*heritage landscape*) из того, что у них есть, пытаясь сформировать определенный масштаб видения пространства, в котором можно будет смотреть на локальное, как на колониальный городской центр.

Несмотря на многолетний спор о том, как реконструировать площадь, большинство специалистов по охране истории города пришли к выводу, что необходимо уничтожить постройки, которые не соответствуют образу колониальной площади (хотя это и противоречит основному принципу историков – не пытаться поворачивать время вспять). На месте подземной стоянки уложили площадь их булыжников и установили фонтан, сделанный из итальянского мрамора. Фонтан был поставлен не случайно, хотя он и является всего лишь одним из многих образов существования площади. Сторонний наблюдатель должен видеть в этой площади только то, что требуется, и фонтан организует восприятие места туристами, отвлекая от фона, не вписывающегося в колониальный проект. В результате все пространство площади, посредством определенных кодов и практик, работает на создание образа колониального прошлого.

В заключении статьи Хилл отмечает, что за последние 10 лет произошло значительное изменение в понимании пространства, ему больше не приписывается статически зафиксированная или онтологическая сущность, оно понимается как результат



совместных практик различных агентов. Сохранение наследия является лишь одной из возможных форм взаимодействия, в котором формируется масштаб восприятия пространства.

Она может быть использована для того, чтобы понять как существует (чувствует себя) глобальное, в таких периферийных местах, как позднесоциалистическая Куба.

Никита Харламов\*

### Симона Бюхлер. Расшифровывание локального в глобальную неолиберальную эпоху

Simone Buechler. Deciphering the Local in a Global Neoliberal Age // *Deciphering the Global: Its Spaces, Scales, and Subjects*/ Ed. by S.Sassen.  
London and New York: Routledge, 2007. P.97-116

Симона Бюхлер в статье «Расшифровывание локального в глобальную неолиберальную эпоху: Три фавелы в Сан-Паулу» исследует изменения в жизни обитателей трех локальных сообществ-фавел<sup>1</sup> в Метропольном регионе Сан-Паулу<sup>2</sup> (MRSP), произошедшие под влиянием глобализации и сдвигов в распределении функций между субнациональными акторами, национальным государством и наднациональными образованиями.

Бюхлер представляет *локальный масштаб* социальной жизни в рабочих городских сообществах как совокупность отдельных низкооплачиваемых рабочих и их семей, локальных ассоциаций на уровне сообщества<sup>3</sup> и муниципальных правительств, и анализирует *отношения между этими составляющими и национальным и наднациональным уровнями*. Исследование свидетельствует, что смещение властных полномочий с национального на муниципальный уровень лишь в немногих случаях позволяет отдельным рабочим и локальным ассоциациям противодействовать ухудшению их уровня жизни. Таким образом, проблематизируется распространенная в оптимистических трудах по глобализации точка зрения, согласно которой в глобализованном мире у локальных акторов расширяются возможности влияния, благодаря «просачиванию» преимуществ глобальной экономики на уровень отдельных участников хозяйственной деятельности.

Как указывает автор, поскольку муниципальные правительства нередко состоят из представителей тех же слоев элиты, что и национальные, следует с осторожностью относиться к их способности обладать исчерпывающей информацией о том, что происходит

---

\* Харламов Никита Алексеевич – стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии

© Харламов Н., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

<sup>1</sup> *Фавелами* (favela) в Бразилии называют трущобы. Это, как правило, незаконные перенаселенные поселения, лишенные элементарных коммунальных услуг (либо получающие их незаконно или полузаконно). Основную часть жителей составляют *вынужденные переселенцы* (в результате жилищных кризисов, природных катастроф, различного рода государственных кампаний и т.п.) смешанной культурной, расовой и этнической принадлежности. Это делает фавелы особым типом трущобных поселений, отличным как от этнических и расовых анклавов (например, гетто), так и от обычных бедных районов. – *Прим. реф.*

<sup>2</sup> *Метропольный регион* (metropolitan region) – статистическая единица, которую можно определить как территорию, на которой располагается крупный город, или «метрополис» (с населением не менее нескольких сотен тысяч человек; в некоторых случаях в один регион могут включаться несколько таких городов, находящихся рядом), пригородные территории и города-спутники. *Критерием единства* региона чаще всего выступает либо общая административно-управленческая структура, либо плотная и связанная транспортная и коммуникационная сеть (но в конечном итоге любая статистическая сетка регионов есть результат «волевого решения» статистического органа). Эта статистическая единица была впервые введена в США и сегодня применяется во многих странах мира. Встречающийся в отечественной переводной литературе вариант «столичный регион» в ряде случаев неадекватен, в том числе в контексте реферируемой статьи: Сан-Паулу – самый крупный город Бразилии, однако столицей страны является Бразилиа. – *Прим. реф.*

<sup>3</sup> *Локальные ассоциации на уровне сообщества*, или локальные ассоциации (community associations) – различного рода формальные и неформальные объединения членов локальных сообществ (communities), которые выступают *от имени сообществ* и преследуют общие для их членов цели. В данном контексте – это локальные поселенческие сообщества, члены которых скученно проживают на одной территории. – *Прим. реф.*

в локальных сообществах. В литературе, посвященной проблемам глобализации, чаще всего описывается то, как локальные акторы выходят на наднациональный уровень, в первую очередь, через негосударственные организации (NGO). Бюхлер обозначает *объект* своего исследования как «локальных акторов, которые работают на локальном уровне с тем, чтобы воздействовать на глобальные условия, влияющие, в свою очередь, на локальные условия этих акторов, в частности, на уровень и качество занятости» (р.98). Иначе говоря, ее интересуют действия локальных акторов, направленные на улучшение их положения на локальном же уровне. Предметом ее исследования являются *экономические и политические стратегии жителей, локальных ассоциаций и муниципальных властей в трех сообществах в Метропольном регионе Сан-Паулу*. Используемый метод – серия микроэтнографических обследований поселений скваттеров<sup>4</sup>, домохозяйств и низкооплачиваемых работников.

Утверждая, что *рынок труда* занимает в жизни широких слоев населения *центральное место*, Бюхлер ставит проблему *изменения соотношения масштабов в глобализирующейся хозяйственной системе*. Формирование современного глобального капитализма и неолиберальной экономической модели приводит к тому, что рынок труда кардинально меняет свою конфигурацию. Бюхлер исходит из посылки, которую доказывает в своих предыдущих работах: «сегодняшний неустойчивый и подвижный (flexible) рынок труда ... являет собой результат новых типов взаимодействий между локальными, национальными и глобальными феноменами» (р.99). Она перечисляет несколько новых характеристик современной системы: «переход к неформальным формам хозяйствования (informalization) – “потогонным” схемам организации производства (sweatshops), надомному труду и незарегистрированной работе; низкие зарплаты; высокая безработица; растущее социальное неравенство» (р.99).

Объектом исследования Бюхлер выступают три *локальных сообщества*. За последние 20 лет здесь наблюдалось значительное снижение уровня занятости, в том числе с 1985 по 2005 год на 23% – в промышленности (при общем уровне безработицы в 2005 году 15,7%). Промышленный упадок в регионе привел к истощению муниципальных финансовых резервов (одним из основных источников которых является НДС) и к росту бедности. Эти тренды четко просматриваются в трех изучаемых сообществах. Основной характеристикой рынка труда на локальном уровне был *эффект «домино»*, проявляющийся в том, что при снижении занятости в промышленности сначала падает занятость в сопутствующих сферах, а затем – вследствие снижения покупательной способности населения – и в сфере услуг. Далее процесс развивается по кругу, приводя к разрушению систем занятости. В 1998 году в трех сообществах – Фавела Сулл (Favela Sul), Фавела Лесте (Favela Leste), и Джардим Судоэсте (Jardim Sudoeste; названия вымышленные) – уровень безработицы составлял 50%, 75% и 60% соответственно, а занятость в основном перешла в *неформальный и нелегальный сектор*.

На *уровне локальных акторов, являющемся фокусом исследования*, находится сфера *индивидуальных трудовых стратегий рабочих* (individual worker's labor strategies). В 1998 году Бюхлер исследовала биографии трех женщин в трех сообществах. Все три женщины применяли различные комбинации неформальных видов занятости. Один из таких видов – надомный труд по заказам с местных фабрик, включенных в глобальные производственные цепочки. Подрядчики, получающие от транснациональных корпораций заказы, размещают их на фабриках в латиноамериканских и азиатских странах с низкой заработной платой. Управляющие фабрикой, в свою очередь, выводят некоторые этапы производства (например, пришивание этикеток на одежду) за пределы своей фабрики и нанимают за еще меньшую (сдельную) плату беднейших местных жителей. Другой вид неформальной занятости –

<sup>4</sup> *Скваттеры* (squatters) – незаконно проживающие на самозахваченных землях или в самозахваченных зданиях люди. Среди скваттеров в ряде случаев существует полулегальная система «квазисобственности», например, отношений сдачи в наем захваченной или самостоятельно построенной недвижимости, или перевода собственности в легальную форму. Отличительным признаком фавелы как типа трущобы является то, что основная часть ее населения – скваттеры. – *Прим. ред.*

услуги сиделок, нянь, выращивание цветов на продажу. Таковы некоторые *попытки выхода из ситуации безработицы*, практикуемые в изучаемых сообществах.

К 2000 году все три женщины, которых опрашивала Бюхлер, были вынуждены покинуть свои дома и либо уехали в маленькие города, либо переселились к родственникам с тем, чтобы сдать свое жилье в наем. По мнению Бюхлер, это возможные, но достаточно необычные способы выхода из критической ситуации. У большинства рабочих в исследуемых сообществах таких возможностей *нет*, и многие вовлекаются в криминальную экономику, например, торговлю наркотиками. Автор делает следующий вывод: «действия этих женщин были одновременно проактивными и реактивными, однако в основном реактивными по отношению к глобальному и неолиберальному хозяйству. Признаков обретения силы и влияния рабочие, являющиеся центральными фигурами на локальном уровне, не демонстрируют» (р.104).

На уровне *локальных ассоциаций в сообществах* и политики общественных объединений, пишет Бюхлер, можно обнаружить признаки противодействия негативным изменениям. У многих локальных ассоциаций в Сан-Паулу долгая история. Они возникли благодаря содействию католической церкви и сыграли значительную роль в свержении военного режима в Бразилии. Однако с начала 1980-х годов эти объединения потеряли известную долю своего влияния, хотя и приобрели некоторые полезные связи. В эпоху глобального капитализма замены организациям периода военного правительства не нашлось, а те, которые существуют, редко обращаются к *проблемам рабочих и рынка труда*.

Автор подчеркивает, что изменения в соотношении масштабов в хозяйственной системе наделили влиянием глобальные институты – такие как МВФ и ВТО, однако *не привели к росту влияния локальных институтов*. Судя по ее исследованиям, локальные сообщества в известной степени связаны с бразильскими национальными движениями жителей фавел и муниципальными правительствами и, кроме того, имеют маргинальные контакты с международными промышленными компаниями, работающими в регионе. Но все эти связи не оказывают влияния на этих агентов и не позволяют жителям сообществ менять что-либо в планах муниципального правительства или в размещении производств. Так, жители Фавела Сул не смогли противостоять запущенному муниципальным правительством проекту постройки массового жилья, который, хотя и предполагал расселение части людей, но вместе с тем предусматривал уничтожение некоторых скваттерских поселений. А связи жителей Джардим Судозесте не помогли им удержать в пределах досягаемости рабочие места на производственных предприятиях.

Бюхлер приводит краткие *истории* локальных организаций в трех сообществах. В Фавела Сул такая организация выстраивалась вокруг сильного лидера – Сестры Изабелы, которая в течение двадцати лет пыталась вести переговоры с местными работодателями и занималась поисками рабочих мест для жителей сообщества. В Джардим Судозесте локальные организации (в том числе кооператив по производству одежды) были наименее сильными, и к 2003 году все они практически исчезли. В Фавела Лесте локальные комиссии достигли успеха в переговорах с муниципальным правительством, которое полулегально обеспечивало минимальные коммунальные услуги скваттерам. Однако после смерти в 1998 году лидера одной из организаций новые лидеры оказались вовлечены в торговлю наркотиками, и организация стала поддерживать этот вид *нелегального труда*. В целом, по данным Бюхлер, глобализация и в этой сфере привела к потере влияния локальных акторов и к негативным последствиям вплоть до криминальной занятости жителей.

Наконец, на *уровне муниципальных правительств* (municipal governments) в период между падением военного режима в 1985 году и 2005 годом предпринимались попытки организовать помощь жителям. Конституционное устройство современной Бразилии предполагает децентрализацию власти и высокую ответственность муниципальных властей. В исследовании Бюхлер отмечается, что хотя благодаря либерализации экономики власти на локальном уровне проявляют высокую активность, конкуренция за государственные субсидии и промышленный спад приводят к тому, что эта активность оказывается

неэффективной. В исследуемых автором сообществах Фавела Сул и Джардим Судозесте муниципальная власть до 2005 года принадлежала *Рабочей партии*. В 2006 году она еще была у власти в округе Диадема, в который входит Фавела Лесте. В этом округе Рабочая партия проводила в жизнь ряд программ по созданию кооперативов таксистов, швей, уличных торговцев, создала банк вакансий, а также программу микрокредитования<sup>5</sup>. После ухода партии в 2005 году аналогичные программы в округе Сан-Паулу в основном были свернуты. Новое правительство округа стало проводить *неолиберальную политику*, направленную на поощрение индивидуальной инициативы (в частности, организовало курсы повышения квалификации и банк вакансий) и сворачивание проектов на уровне сообщества в целом.

Как отмечает автор, *все три локальных, или субнациональных, уровня – отдельные рабочие, локальные ассоциации и муниципальные правительства – пытались получить выгоду от вступления в глобальное хозяйство и избавиться от статуса его жертв*. Однако попытки не увенчались успехом. Хотя большинство жителей сообществ обращались к локальным организациям и муниципальным правительствам за помощью, они понимали, что ни те, ни другие не смогут изменить ситуацию. По их мнению, основной причиной роста бедности и безработицы является глобализация хозяйства.

Бюхлер приходит к следующим выводам. Во-первых, изученные ею сообщества демонстрируют схожие траектории *потери влияния и растущей нестабильности и незащищенности*. Локальным лидерам удавалось в ряде случаев поддерживать минимальное обеспечение жителей фавел коммунальными услугами, но они оказались практически бессильными перед распространением неолиберального рынка труда. Во-вторых, хотя некоторые индивидуальные траектории можно назвать относительно успешными, *рабочие полностью зависят от ситуации в глобальной хозяйственной системе* и вынуждены искать различные формы занятости, в том числе неформальной и нелегальной, чтобы поддерживать минимальные доходы домохозяйств. В-третьих, мобильность и гибкость занятости, и распыление силы профсоюзов приводят к исчезновению *механизмов взаимодействия локальных сообществ и муниципальных правительств*. Последние также оказываются во власти глобальных процессов. Более того, муниципальные элиты, кооптированные глобальным бизнесом, сами становятся проводниками неолиберальных моделей. Таким образом, данные о реальных процессах в странах, не относящихся к лидерам и законодателям глобализированной экономики, позволяют подвергнуть сомнению широко распространенное утверждение, что в эпоху неолиберальной глобализации и ослабления влияния национальных хозяйственных, политических и социальных институтов растут роль и влияние локальных акторов.

---

<sup>5</sup> *Микрокредитование* (microcredit) – форма кредитования, зародившаяся в середине 1970-х годов в Бангладеш усилиями Нобелевского лауреата Мохаммеда Юнуса (Muhammad Yunus) и созданного им банка Грамин (Grameen). Она ориентирована на беднейших жителей развивающихся стран, не имеющих возможности взять обычный банковский кредит. Целью микрокредита является создание условий для мелкого предпринимательства и частного производства. Отличительные особенности этой формы – крайне малые размеры кредитов (порядка нескольких долларов), практически полное отсутствие гарантий возврата для банка, тесные связи с локальными сообществами, сильная зависимость от государственной поддержки и дотаций. Сегодня различные модели микрокредитования с переменным успехом применяются во всем мире. – *Прим. реф.*

*Дмитрий Крылов*

**Рейчел Харви. Субнациональное конструирование глобальных финансовых рынков**

Harvey R. The Subnational Constitution of Global Financial Markets // Deciphering the Global: Its Spaces, Scales and Subjects / Ed. by S.Sassen.  
London and New Yor: Routledge, 2007. P. 201-218

В сердце Лондонского Сити функционирует финансовый «рынок» золота – так называемый London Gold Fix (LGF)<sup>1</sup>. Всего за полвека он прошел путь от локального до глобального участника финансовых операций, чьи показатели стали ориентиром для всего инвестиционного мира.

Статья Рейчел Харви, основанная на изучении архивных документов различных банков и финансовых институтов, а также интервью с трейдерами, раскрывает механизм такой трансформации. Цель автора – доказать, что любой глобализованный рынок является «продуктом» взаимодействия трех сторон: непосредственных участников рынка, государства и сопряженных с рынком институтов. Чтобы понять степень влияния каждой из сторон, Харви призывает анализировать не только активность государства в построении рынка или прогресс в развитии коммуникационных технологий, но и социально-культурные факторы, которые оказывают влияние на трансформацию рынков. Несмотря на статус и роль изучаемой финансовой площадки, она не локализована в электронном пространстве, любой рынок одновременно укоренен (embedded) в социальном и материальном (инфраструктура торгового места).

На примере финансового рынка в Лондоне Харви подтверждает свою догадку о влиянии социокультурных процессов на развитие рынков. Выводы, полученные в ходе исследования, она переносит на другие рынки, правда, той же финансовой природы (это и нашло отражение в названии реферируемого текста).

Статья открывается рассуждениями о недостатках двух подходов к изучению экономической глобализации. Согласно первому, в глобализованном мире деятельность национальных государств существенно ограничена деятельностью транснациональных компаний и глобальных рынков. Поэтому, создавая всеобщие финансовые рынки, нужно уделять внимание технологическому и коммуникационному аспектам. Согласно другому подходу, роль государства в процессе глобализации не уменьшается, хотя оно в меньшей степени может контролировать потоки капитала в страну и из нее. Поэтому при изучении трансформации финансовых рынков из локальных в глобальный необходимо уделять

---

\***Крылов Дмитрий Александрович** – стажер-исследователь Лаборатории экономико-социологических исследований (ЛЭСИ) ГУ-ВШЭ.

© Крылов Д., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

<sup>1</sup> LGF не является товарной биржей золота. По сути, это закрытый и привилегированный «клуб», в котором представители Лондонской ассоциации торговцев благородными металлами (London Bullion Marketing Association), объединяющей более ста компаний из двадцати стран мира, по определенным правилам фиксируют дневную цену на металл. Вырабатываемый показатель – ориентир (Харви использует финансовый термин «метка» (benchmark)) для совершения трансакций на товарных сырьевых биржах. Зачем нужен тогда LGF? Его работу можно сравнить с определением цены курса доллара и евро в России, который устанавливает Центральный банк РФ: рыночная цена валют определяется в ходе торгов на Межбанковской московской валютной бирже (ММВБ), а «официальная» – устанавливается ЦБ РФ. Трейдер ориентируется на показатели Центробанка, но покупает/продает валюту по рыночной цене, определяемой на ММВБ. Мы благодарим корреспондента журнала The New Times Максима Бланта за разъяснения и нахождение аналогии для LGF. Более подробно о работе клуба см. на сайте Ассоциации: [www.lbma.org.uk](http://www.lbma.org.uk). – Прим. реф.

внимание роли государства, которое поддерживает правила игры внутри страны. Таким образом, оба подхода игнорируют (или лимитируют) роль социального пространства. Если исследователи, придерживающиеся первого подхода, не могут объяснить роль современного государства в глобализованной экономике, то сторонники второго – затрудняются объяснить роль негосударственных акторов, принимающих активное участие в деятельности рынков. Харви предлагает иной подход к анализу – в рамках новой экономической социологии<sup>2</sup>. В этой теоретической перспективе автор видит ресурс для новых исследований и пересмотра сделанных выводов. Начинает она с истории развития LGF.

До Первой мировой войны Лондон являлся финансовой и торговой столицей мира. Империя, в которой никогда не заходило солнце, контролировала важнейшие торговые пути и имела развитые промышленные центры. В конце XIX века рынка золота как такового не существовало, в столице работали компании, контролируемые благородными английскими семьями. Их представители не собирались в специальном месте вместе и в определенное время. Зачем нужен был LGF?

После войны Великобритания потеряла статус мирового финансового центра. Чтобы восстановить былое могущество, Банк Англии заключает эксклюзивный договор с Южной Африкой. Предмет договоренностей прост: все добытое в регионе золото направляется прямым путем в Лондон и никуда больше. Уверенность финансистов и инвесторов в национальной валюте при монометаллизме основывалась на ее конвертируемости в благородный металл – государство концентрирует в одном месте огромное количество золота, и национальная валюта сразу же становится привлекательной для инвесторов.

В сентябре 1919 года организуется London Gold Fix, при помощи которого устанавливалась цена на золото. Первые участники финансового рынка – государственный Банк Англии, трейдеры металла (банки, в которых пайщиками выступали члены обеспеченных английских семей) и банк Ротшильдов, занимавшийся рафинированием золота. N.M. Rothschild & Sons являлся связующим звеном между рынком и производителями золота в Южной Африке, поэтому участники LGF собирались (и собираются до сих пор) в его офисе, отмечает Харви. С началом Второй мировой войны клуб LGF прекратил свою работу.

Возобновилась работа клуба в 1954 году. Состав банков, участвующих в фиксинге до его закрытия, не поменялся. Однако на рынке были введены новые ритуалы: ежедневные встречи по будням в 10.30 утра. Харви обращает внимание на примечательный факт: на столе, за которым ведутся переговоры о цене на золото, стоят шесть (по количеству участников) национальных флагов Великобритании. «В любой момент трейдер, который хотел остановить торговлю, чтобы зафиксировать свою позицию, просто выкрикивал: “Флаг поднять”, и поднимал “Юнион Джека”» (р. 206). После того, как фиксировалась цена и количество продаваемого/покупаемого золота для конкретного случая, национальный флаг опускался, а переговоры участников клуба продолжались до того момента, пока не устанавливалась единая цена для всех заседавших. Она-то и являлась тем показателем, который представитель Ротшильдов предъявлял миру как фиксированную величину на один день.

Все было бы хорошо и у инвестбанков, и у торговцев, и у продавцов и покупателей золота, если бы не финансовый кризис, разразившийся в середине 1960-х годов. Причина коллапса – Бреттонвудское соглашение о послевоенной валютной системе (Bretton Woods Agreement), которое разрешало центральным банкам Европы и Америки регулировать цены на золото и вмешиваться в соответствующие рыночные процессы. В апреле 1968 года LGF закрывается во второй раз, но всего на две недели.

Короткий перерыв в деятельности рынка ощущался во всем мире: трейдеры искали, но не находили аналогов рынку. После открытия LGF, он претерпел фундаментальные

---

<sup>2</sup> Новая экономическая социология (new economic sociology) – направление, возникшее в 1980-х годах в США и Европе. Оно противопоставляет себя «старому» течению в экономсоциологии, связанному главным образом с именем Толкотта Парсонса. – *Прим. реф.*

изменения. И в этом месте Харви обращает внимание читателя не столько на результаты трансформаций – площадка превращается из международного финансового рынка в глобальный, на показатели которого ориентируется весь мир, – сколько на те социокультурные факторы, которые были задействованы в этом процессе. «Изменения в социокультурной атмосфере лондонского Сити и социальные перемены внутри компаний, занимавшихся торговлей благородными металлами, были ключевыми факторами, придавшими Gold Fix глобальную перспективу», – предваряет свои аргументы автор статьи (р. 208). Именно в поворотном для клуба 1968 году были задействованы те культурные и социальные факторы, которые позволили LGF стать глобальным рынком. Прежде чем отметить глубинные перемены, скажем несколько слов о внешних (но не менее важных) изменениях.

Во-первых, цена золота перестала фиксироваться в фунтах стерлингов: на смену национальной валюте Великобритании пришел американский доллар. Во-вторых, был введен второй фиксинг цены в 3 часа дня, чтобы Запад (главным образом, США) и Европа успевали перестроиться на новый финансовый день. В-третьих, монополия английских банков на участие в клубе была нарушена: в конце 1970-х в него вошли частные иностранные банки<sup>3</sup>.

Это был прорыв и для Лондона, и для остальных центров мировой финансовой архитектуры, потому что к процессам фиксинга были допущены негосударственные финансовые компании, подчеркивает Харви. Изменения превратили клуб LGF в поистине глобальную финансовую площадку.

Но что заставило инвестбанкиров пойти на подобные изменения? Во-первых, альфа и омега трансформации этой площадки в глобальный финансовый рынок заключались в социальных основаниях функционирования LGF и в той деловой культуре, которая царила в Сити. Великобритания и другие государства стремились сохранить существующий порядок фиксинга цены, ограничиваемый Бреттонвудским соглашением. Этими акторами были предложены инициативы по выходу из кризисной ситуации, но они не были приняты остальными участниками клуба.

Во-вторых, влияние LGF на международный рынок золота основывалась на крошечных размерах входящих в него компаний. Их история, а также традиции и практики взаимодействия между собой уходили корнями в XIX век – когда английские банки были основаны влиятельными семьями. «Одновременно и ограниченное количество компаний, работающих на рынке, и их компактная организационная структура создавали ситуацию, в которой малая группа субнациональных акторов может оказывать влияние на экономическую политику и, следовательно, на трансформацию Gold Fix в глобальный рынок», – объясняет автор (р. 210). Эти характеристики (размер и длительность взаимодействия) превращали клуб в некое братство (*fraternity*), и именно так управлялся рынок золота.

В-третьих, до 1968 года в лондонском Сити царила очень консервативная корпоративная культура, которая оказывала влияние и на LGF. Лояльность, исполнительность и честность – вот основы той деловой атмосферы. Патернализм и ригидность, которые лежали в основе управления инвестиционными банками, подавляли любые инициативы и искажали систему мотивации молодых людей, выбирающих для себя дорогу служения финансовому богу.

Во время двухнедельного перерыва движение по изменению принципов работы рынка возглавили молодые трейдеры, которые желали перемен в принципах управления инвестбанками и рынком. Они хотели превратить LGF из обычного канала перераспределения южноафриканского золота в подлинный рыночный механизм. «До 1968 года Лондон испытывал самолюбование: было чувство, что весь мир приходил к нему покупать золото. После 1968 года участники Gold Fix сфокусировали свои взоры за пределы

---

<sup>3</sup> Немецкий Deutsche Bank, американский Republic National Bank of New York и основанный англичанами гонконгский HSBC.



Лондона и стали видеть во всем мире свой потенциальный рынок», – пишет Рейчел Харви о качественном изменении работы LGF (р. 213).

Таким образом, в процессе трансформации международной финансовой площадки приняли участие не только государство, но и непосредственные участники рынка и сопряженные с клубом институты, которые определяли деловую атмосферу и культуру Сити.

Логика доказательства Харви ясна и хорошо структурирована в тексте: несмотря на глобальный характер LGF, его работа заключена в национальных и субнациональных пространствах. Поэтому упрощенный взгляд на природу и функционирование рынков, который исходит от экономистов самого разного толка (особенно при изучении процессов глобализации), следует дополнить и расширить социокультурными факторами (структура компаний, их корпоративная культура, межфирменное взаимодействие). Такой подход, пишет автор статьи, будет полезен для будущих изысканий.

СТАТЬИ И ЭССЕ

*Виктор Вахштайн\**

**«Практика» vs. «фрейм»:  
альтернативные проекты исследования повседневного мира**

*Мы предпочитаем говорить о  
«практиках». «Фрейм» – это  
абстрактная форма... Он никогда не  
скажет тебе, что у него внутри...*

*проф. Энн Уорфилд Роулз  
(Из личной беседы)*

Основная цель статьи – кодификация теоретических ресурсов социологии повседневности. Автор не ставит перед собой задачи «картографирования» пространства социологических исследований повседневного мира. Кодификация не ограничивается ни дескрипцией, ни классификацией; речь скорее идет о такой форме работы с категориями, которая позволила бы выявить стоящие за ними теоретические мотивы, дотеоретические интуиции и аксиомы.

Может показаться, что кодификация – наиболее скучная область теоретической работы. Скрупулезное сравнение «конститутивных черт» и «базовых концептуализаций» уже существующих (а потому неизбежно устаревших) подходов по степени возбуждаемого интереса не идет ни в какое сравнение с построением объяснительных моделей, разработкой концептуальных оснований будущего исследования или развитием собственного теоретического языка описания. Тем не менее, сколь бы скучным ни был процесс подобной «инвентаризации» ресурсов мысли, акт упорядочивания имеющихся концептуальных конструкций остается чуть ли не единственной универсальной чертой различных способов и стилей теоретизирования. Предварительный поход в запасники и оценка состояния хранящегося там художественного богатства – обязательный шаг при проектировании новой экспозиции. «Кодифицировать» картины – значит заставить их говорить самим актом их соположения. Но поскольку каждая картина – есть «мир в себе», герметичный и замкнутый, соположение требует творческих усилий: необходимо *создать пространство* возможного сопоставления, сравнения, чтобы «общее звучание» экспозиции было богаче, чем сумма голосов всех входящих в нее картин.

Теоретический ресурс – точно такой же герметично замкнутый «мир в себе», разрабатывавшийся не для сравнения с другими исследовательскими программами, а для окончательной и бесповоротной победы над ними. Поэтому сопоставление различных теоретических ресурсов также требует предварительного создания «общего пространства», делающего само сопоставление возможным; в случае данного исследования таким

---

\* **Вахштайн Виктор Семенович** – кандидат социологических наук, старший научный сотрудник Центра фундаментальной социологии

© Вахштайн В., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

пространством является пространство аксиом, дотеоретических идеализаций, на которых покоятся теоретические конструкции.

В фокусе статьи – две исследовательских программы социологии повседневного мира: теория фреймов и теория практик. Вначале мы рассмотрим базовые концептуализации практико-ориентированной социологии повседневности, проанализируем их конститутивные черты, попытаемся описать присущую им аксиоматику и логику, найти их теоретические импликации для социологии повседневности в частности и социологической теории в целом. После этого обратимся к теоретическим основаниям и базовым концептуализациям альтернативной – фрейм-аналитической – теории повседневного мира. Схема рассмотрения остается неизменной: дескрипция, выделение конститутивных черт базовых концептуализаций, реконструкция логики и указание на теоретические импликации.

### **Теория практик: по ту сторону «внутреннего» и «внешнего»**

Интерес к миру повседневности в современной социальной теории возрождается под знаком «*практического поворота*» («*practice turn*») – обособления мира обыденных рутинных действий в самостоятельную область исследований и попыток формирования нового теоретического консенсуса на основе понятия «практики» [Turner 1994], [The practice 2001], [Schatzki 1996], [Certeu 1984]. По мере того, как это понятие занимает все более заметное место в современной социологии, мир повседневности вновь становится актуальным предметом социологического исследования. «Вновь», потому что сегодня мы наблюдаем скорее «переоткрытие», возрождение социологии повседневности, нежели появление принципиально новых социологических подходов. Впрочем, некоторые фундаментальные изменения в определении повседневности при ее «повторном рождении» все же произошли: если в прежних – феноменологических и неомарксистских – теоретических проектах речь шла о страте «жизненного мира» (*Lebenswelt*), представляющей собой «верховную реальность» человеческого существования, то теперь повседневность возвращается в образ вместилища рутинных практик, своеобразной арены нерелексивных действий.

Какие следствия влечет за собой подобная ревизия повседневности? Как теоретическая экспансия «практики» влияет на проблематизацию обыденной социальной реальности в социологической теории? И каковы альтернативы практико-ориентированному подходу?

По справедливому замечанию В.В. Волкова, «сегодня практическая парадигма, если и существует, то лишь как удобная территория для междисциплинарных исследований. С одной стороны, практика (или практики) все чаще фигурируют в качестве основной категории в антропологии, философии, истории, социологии, политической теории, теории языка, литературной теории, – и в этом смысле, формируется некоторая общая для социальных наук парадигма. С другой стороны, однако, для каждой дисциплины характерен свой, отличный от других способ включения этих понятий в исследовательскую традицию, свой способ концептуализации. Последний, к тому же, варьируется в зависимости от отдельных авторов» [Волков 1997]. Более остальных собственно социологической концептуализации «практики» способствовали три современные теории: структуралистский конструктивизм П. Бурдьё [Бурдьё 1993], [Бурдьё 2001] теория структуризации Э. Гидденса [Гидденс 2003] и этнометодология Г. Гарфинкеля [Garfinkel 1967], [Garfinkel 2002]. Однако попыткам социологической концептуализации данного понятия предшествовали этапы его разработки в рамках философии и социальной антропологии.

Практический акт впервые становится предметом философского осмысления в работах Дэвида Юма<sup>1</sup>. В повседневной жизни, отмечает Юм, элементарные нерелексивные действия – привычка (*habit*) или обычай (*custom*) – с успехом замещают логические и

<sup>1</sup> Здесь мы говорим о «практическом акте» как о концепте, близком по значению современному социологическому понятию практики. Именно поэтому «точкой отсчета» в истории разработки данного понятия являются труды Юма, а не, к примеру, сочинения Аристотеля.

моральные обоснования, привлекаемые для объяснения человеческого поведения [Юм 1996]. Привычка поступать определенным образом служит достаточным основанием для последующих действий. «Привычка, – пишет Юм, – это корень разума», его *первооснование*. В данном отношении привычка до-разумна и потому изначальна, «природна»: «Привычка есть не что иное, как один из принципов природы, и всей своей силой она обязана этому происхождению» [Юм 1996: 230-231].

Такая концептуализация практического действия (его понимание как «действия по привычке») обладает двумя отличительными чертами:

- практическое действие доминирует в мире обыденной, повседневной жизни и тем скрепляет фундаментальный уровень совместного существования людей (именно на этом фундаменте выстраивается здание общественных институтов и «общих правил» действия);

- практическое действие принципиально отлично от действий рефлексивных, осмысленных, продиктованных разумом или долгом.

Эти два ключевых аспекта в определении практического действия заимствуют у Д. Юма современная социальная теория и философия практики. «У Юма привычка играла роль первопричины, причем не внешней, а имманентной самому действию, потенциально заменяя любые формы каузальности и сама выступая как ее источник, – пишет В.В. Волков. – Мышление или действие “по привычке” – а это не только первое, но и наиболее консервативное понимание практики – дает возможность действовать, не прибегая к философским, логическим, моральным или иным обоснованиям» [Волков 1997]. Ценной для Волкова является именно возможность отказаться от всех перечисленных обоснований и сообщить тем самым практике статус «причины, имманентной самому действию»<sup>2</sup>.

Подобная интерпретация эмпиристской теории Юма не нова. Жиль Делез в книге, посвященной философии Юма, также отстаивает автономию практического действия: «Дело в том, что разум не определяет практику: он практически и технически недостаточен. Несомненно, разум оказывает влияние на практику, либо сообщая нам о существовании какой-либо вещи, объекта, свойственного какому-либо аффекту, либо раскрывая связь между причинами и следствиями, раскрывая средство для [достижения] удовлетворения. Но нельзя сказать ни что разум производит действие, ни что аффект противоречит ему, ни что разум борется с аффектом... практика в своей природе (но не в своих обстоятельствах) безразлична к разуму» [Делез 2001: 23].

Здесь необходимо расставить акценты: в фокусе нашего исследования находится не сам юмовский эмпиризм с его «консервативным» определением практического действия, а именно его влияние на современную практико-ориентированную социологию повседневности. Пока зафиксируем: уже на самом раннем этапе философской концептуализации понятия практики мы обнаруживаем те конститутивные его черты, которые затем воспринимаются социологической теорией. Практическое действие, объявляемое доминирующей формой существования в мире повседневности, противопоставляется действию рефлексивному, субъективно осмысленному (эта часть юмовского наследия была востребована П. Бурдьё), практическое сознание – сознанию дискурсивному (данный тезис развивает, например, Э. Гидденс).

К сожалению, специфика задуманной работы не позволяет подробно остановиться на всех философских источниках теории практик (к которым, помимо юмовской эмпиристской философии относятся марксистская концепция «праксиса» и неомарксистские ее импликации в работах А. Грамши, Д. Лукача, Л. Альтюссера, Ж.-П. Сартра а также «Философские исследования» Л. Витгенштейна [Витгенштейн 1994] и ранние работы М. Хайдеггера [Хайдеггер 1997]<sup>3</sup>), однако мы будем обращаться к ним по мере

<sup>2</sup> О недостаточности такого юмовского определения практики для построения собственно социологической теории см. критику философии Юма современными исследователями-этнометодологами: [Rawls 2001: 36-39].

<sup>3</sup> Неконсистентность философских оснований практико-ориентированной теории создает серьезную проблему в ее интерпретации. Философское наследие неомарксизма переплетается в современных концепциях практик с

необходимости в контексте дальнейшего рассмотрения теоретических ресурсов социологии повседневности.

Собственно социологический этап концептуализации «практики» начинается в 70-х годах XX века. В 1972 г. П. Бурдьё опубликовал «Набросок теории практики» [Bourdieu 1977], в 1973 г. вышла работа К. Гирца «Интерпретация культур» [Geertz 1973]. Оба этих текста являются скорее социально-антропологическими, нежели социологическими – корнями они уходят в опыт анализа и интерпретации полевых антропологических исследований, однако наибольшее влияние данные работы оказали именно на социологическую теорию. Благодаря им понятие практики становится востребованным в социологическом теоретизировании «инструментом фокусировки».

Почему апелляции к категории практики оказываются столь частыми именно в 70-х годах прошлого века? Здесь сыграл свою роль сформировавшийся в послевоенной социологии запрос на новый теоретический язык описания, свободный от антагонизма классических подходов. «В социологической теории, – справедливо отмечает В.В. Волков, – термин “практика” на начальном этапе символизировал поиски компромисса между объективизмом системно-структуралистского подхода и субъективизмом феноменологии, и в то же время – попытки предложить “третий путь”: либо посредством категориального синтеза, как, например, в теории структуризации Энтони Гидденса, либо указанием на воплощенность социально-классовых структур в самом деятеле, как это попытался сделать Бурдьё с помощью концепции *габитуса*» [Волков 1997]. Развивая этот тезис, можно заключить, что категория практики изначально служит для «снятия» фундаментальной дихотомии социологии – дихотомии субъективизма/объективизма. Далее мы покажем, что данная теоретическая интенция обусловлена третьей конститутивной чертой понятия практики – чертой, берущей свое начало не в эмпиристской философии Юма, а в диалектической философии Гегеля.

Работа П. Бурдьё *«Le sens pratique»*, в которой автор подробно излагает свою концепцию практико-ориентированной социологии, содержит явную аллюзию на гегелевскую идею «практического чувства». Собственно, «Практическое чувство» – это один из возможных переводов названия данной работы на русский язык. Однако переводчики выбрали другой вариант – «Практический смысл» – поскольку «чувство» содержит в себе «...поворот к субъективизму и психологизму, отсылку к сознанию» [Шматко 2001: 549]. В то же время перевод «sens» как «смысл» затрудняет понимание практики в качестве дорефлексивного акта, который принципиально отличен от действия в веберовском определении, основанного на субъективно полагаемом смысле.

«Практическое чувство» – понятие, введенное Г. Гегелем в работе «Феноменология духа». «Практическое чувство, – пишет Гегель, – с одной стороны, знает себя как объективно значимое самоопределение, как нечто *в-себе-и-для-себя-определенное*, но в то же время, с другой стороны, так же и как нечто *непосредственно или извне определенное*, как нечто подчиненное *чуждой* ему определенности *внешних воздействий*» [Гегель 1977]. Практическое чувство – не субъективно. И в, равной мере, не объективно. В данном концепте не содержится никакой отсылки к сенсуализму (это подозрение переводчиков работы Бурдьё на русский язык не вполне обоснованно). Будучи этапом становления практического духа, практическое чувство лежит «по ту сторону субъективного и объективного», не зная «ни субъекта, ни объекта». Более того, по Гегелю, практическое чувство предшествует самому различению субъективного и объективного, внутреннего и внешнего. Про практическое чувство нельзя сказать, что оно есть лишь продукт

---

отсылками к достижениям «консервативной мысли» (М. Хайдеггер, М. Оакшот) [Dreyfus 1993], [Oakeshott 1991], [Taylor 1995]. Для теоретиков, развивающих марксистскую идею «праксиса», более характерно употребление термина «практика» в единственном числе, тогда как авторы, не относящие себя к этому направлению, чаще говорят о «практиках», сочетая различные способы философской концептуализации данного понятия. Подробнее см.: [Девятко 2003: 292].

самодетерминации или детерминации извне. Являясь чем-то «в себе и для себя» определенным и, одновременно, подчиненным определенности внешних воздействий, практическое чувство оказывается вне оппозиции внутреннего/внешнего.

Благодаря гегелевскому обоснованию данного понятия, идея практики в социологии позднее дополнится еще одной конститутивной характеристикой:

- практика находится вне оппозиции «субъективной/объективной» определенности, она располагается по ту сторону «внутреннего» и «внешнего», будучи диалектически «в себе и для себя определенной» и, одновременно, внешне детерминированной.

Отправная точка работы П. Бурдьё как раз и состоит в декларируемом стремлении «снять» дихотомию объективистского и субъективистского способов познания. «Из всех оппозиций, искусственно делящих социальные науки, самой фундаментальной и самой губительной является та, что противопоставляет субъективизм объективизму, – утверждает он. – Для преодоления антагонизма, противопоставляющего эти два способа познания, ... нужно показать предпосылки, свойственные им обоим как способам научного познания, зная, что последние сами противостоят способу практического познания, положенного в основу *обыденного опыта социального мира* (курсив мой – В.В.)» [Бурдьё 2001: 50]. Следовательно, практическое знание как знание повседневное противостоит в равной степени и «объективистскому» и «субъективистскому» познанию как формам знания теоретического, отстраненного. Понимание практики исключает дистанцирование. Понять практику, «глядя со стороны», невозможно, со стороны ее можно только проинтерпретировать или, если прибегнуть к выражению К. Гирца, – составить ее «плотное описание» [Geertz 1973].

Таким образом, обыденный опыт социального мира в практико-ориентированной теории П. Бурдьё провозглашается оппозицией опыту теоретического знания. Мысль сама по себе не новая<sup>4</sup>. Относительно новой ее делает предельно широкая трактовка «теоретического знания». «Теоретическое» здесь значит отстраненное, дистанцированное и *рефлексивное*. Поэтому рефлексия наблюдающего социальную реальность субъекта подпадает под ту же характеристику «дистанцированности», что и научная теория, выстроенная по всем позитивистским канонам.

Апелляция к «практике» как категории, позволяющей снять противопоставление объективизма и субъективизма, возможна лишь в том случае, если «практическое знание» трактуется не просто как не-теоретическое, но как *до-теоретическое*. Практика внеположна оппозициям, потому что предшествует им. Операции различения и возведения обнаруженных различий к противоположностям свойственны теоретическому разуму, тогда как «практическое чувство не знает ни субъекта, ни объекта».

За внешне ясным и очевидным стремлением П. Бурдьё использовать категорию практики для преодоления «эпистемологического антагонизма» субъективизма и объективизма в социальных науках (что вполне вписывается в предложенное В.В. Волковым рассмотрение теории практик как своего рода «методологического компромисса») обнаруживается радикальное намерение упразднить само *различение субъективности и объективности*. У Бурдьё «на место, якобы занимаемое субъективностью», приходит «объективация объективности»: разоблачение «социальных категорий мышления, восприятия и оценивания» как произведенных социальной практикой [Бурдьё 2001: 45]. Задача же практико-ориентированной социологии состоит в открытии «внешнего» в самом центре «внутреннего», объективного – в субъективном.

Ярким примером подобного «разоблачения» является, в частности, бурдьёвистская идея габитуса как «присвоенного внешнего», «инкорпорированного в тело» и «ставшего внутренним». Таким образом, в практико-ориентированной социологии само различение «внешнего» и «внутреннего» теряет смысл. «Вслед за этим, – продолжает Бурдьё, развивая концепцию габитуса, – мы отрекаемся от универсального субъекта, трансцендентального

<sup>4</sup> Ср. у Сартра: «Само понятие практики и понятие диалектики – неразрывно связанные друг с другом – находятся в противоречии с интеллектуалистской идеей знания» [Сартр 1993: 214].

*Ego* феноменологии...» [Будье 1994: 185]. В субъекте не остается ничего собственно субъективного. (В некоторых интерпретациях этот тезис приводит к стремлению заместить понятие «сознание» понятием «габитус» [Шматко 2001], [Бикбов 2001].) «Внутри» то же, что и «снаружи»: диспозиции, схемы классификации, категории восприятия и мышления продуцируются практиками и существуют в потоке практик, так же, как квази-объективные структуры социального мира.

По замечанию французского социолога практик Ф. Коркюфа, требование преодоления классических дихотомий предполагает «двойное движение интериоризации внешнего и экстериоризации внутреннего» [Коркюф 2004: 26]. (У Бурдье эта интенция оборачивается мотивом «объективации объективирующего субъекта», у Гидденса – обнаружением «дуальности структуры».) Здесь Коркюф практически дословно воспроизводит логику интерпретации работ Гегеля и Маркса Ж.-П. Сартром. Именно Сартр выводит на первый план «интенцию внеположности», полагая ее неотъемлемой частью диалектического метода. «Для Маркса особенности внешней детерминации неразрывно связаны с особенностями прогрессирующего синтетического единства, каковым является человеческая *практика*, – пишет Сартр. – Для того чтобы внести наиболее весомый теоретический вклад в марксизм, возможно, надо задаться целью преодолеть (*transcender*) противоположности внутреннего и внешнего...» [Сартр 1993: 107]. Указывая такое направление развития идей диалектики, Сартр апеллирует в равной степени и к Марксу, и к Гегелю. Придерживаясь гегелевско-марксистской интенции определения практики как того, в чем преодолевается противопоставление «внутренней» и «внешней» определенности, Бурдье превращает «практику» в универсальную объяснительную категорию. В итоге, не только социология повседневности объявляется практико-ориентированной, но и вся социология становится наукой о практиках, к которым могут быть редуцированы более сложные социальные феномены.

Сходная интенция прослеживается в теории структуризации Энтони Гидденса. Отправная точка его рассуждений та же, что и у Бурдье: критика субъективистско-объективистского антагонизма в социологии. «Если понимающая социология зиждется на империализме субъекта, то функционализм и структурализм проповедуют главенство социального объекта. Формулируя теорию структуризации, мы стремимся положить конец созданию подобных империй. Согласно нашей теории, предметом социальных наук являются не опыт индивидуального актора и не существование какой-либо формы социетальной тотальности, а социальные практики, упорядоченные в пространстве и времени» [Гидденс 2003: 40].

Гидденс безоговорочно принимает тезис о необходимости «снятия» субъект-объектной дихотомии посредством категории практики. «Социальные практики, разворачивающиеся в пространстве и времени, – пишет он, – являются источником образования и субъекта, и социального объекта» [Гидденс 2003: 17]. Но если Бурдье использует понятие «практика» для устранения дихотомии субъективного и объективного, то в теории структуризации Гидденса «практика» служит скорее для преодоления оппозиции структуры и действия. Преодоление это совершается специфическим, присущим рассуждениям Гидденса теоретическим ходом – заменой отношений «противоположности» отношениями «дуальности», двуединства, обоюдного конституирования. «Теория структуризации претендует на “снятие” ряда классических противоположностей, которые пересматриваются здесь в виде дуальностей. Так, дуализм “индивид – общество” превращается в дуальность деятельности и структуры» [Гидденс 2003: 239].

Что значит «дуальность деятельности и структуры»? В первую очередь то, что теперь само практическое действие и его структурный контекст следует рассматривать в духе единства противоположностей. Структура больше не находится «вне и вокруг» действия, она имманентно в нем присутствует. Развивая тезис о дуальности структуры, Гидденс замечает: «Структура не является чем-то “внешним” по отношению к индивидам: будучи своего рода отпечатками в их памяти и проявляясь в социальной практике, она представляется скорее

“внутренней”, нежели внешней (как это считал Дюркгейм) по отношению к их деятельности» [Гидденс 2003: 70].

Бурдье стремился обнаружить «внешнее во внутреннем», Гидденс обнаруживает «овнутренность внешнего» – растворенность структуры в деятельности. Обе эти интенции в конечном итоге направлены на преодоление самого различия «внутреннего» и «внешнего». Является ли эта попытка разрушить классические социологические дихотомии – субъективное/объективное, структура/действие – последовательным постмарксистским развитием гегелевской идеи «практического чувства» или она оказалась результатом активизировавшегося в 70-х годах поиска нового теоретического консенсуса? Правомерны, на наш взгляд, обе гипотезы. Предпринятое выше сравнение двух практико-ориентированных концепций позволяет отметить, что претензия на «снятие» классических дихотомий посредством категории «практика» является своеобразной *максимой* данных построений. Именно это утверждение диалектической неразличимости «внутреннего» и «внешнего» в практическом действии и есть нерв практико-ориентированного подхода к исследованию повседневного мира.

### **Здесь-и-сейчас социология**

Применительно к изучению повседневности тезис о неразличимости «внутреннего» и «внешнего» формулируется следующим образом: повседневные практические действия и условия их совершения не существуют в отрыве друг от друга, а образуют неразрывное динамическое единство. Маргарет Арчер, представитель школы британского реализма и последовательный критик теории структуризации, для обозначения подобного теоретического хода – растворения практических действий и их условий в едином и внутренне недифференцированном понятии «практика» – использует определения «*конфляционизм*» (от «conflation» – соединение, сплав чего-либо или сведение двух текстов в один) и «*элизионизм*» (от «elision» – выпадение слога при соединении двух следующих друг за другом слов) [Арчер 1999: 157]. Опираясь на работы философа Роя Бхаскара, она описывает три модели элизии: растворение структуры в действии (элизия «снизу вверх» – как это, по ее мнению, происходит в феноменологической социальной теории), подчинение действий структуре (элизия «сверху вниз» – например, концепция «General Action System» Т. Парсонса) и собственно решение Гидденса – «сращение посередине». Бхаскар подчеркивает: «В первой модели есть действие, но нет условий; во второй – есть условия, но нет действия; третья модель не делает различий между ними» [Bhaskar 1989: 77]. Таким образом, действие, редуцированное Гидденсом к практикам, оказывается не просто действием вне контекста, но действием, *неотличимым от контекста*. «Как неудобно получается, – замечает Арчер, – раз теперь оба элемента взаимно конституированы, то и речи не может идти о том, чтобы рассмотреть их взаимодействие и выявить их независимые причиняющие силы. Условия и действия нужно рассматривать порознь, чтобы можно было говорить об обусловленном действии» [Арчер 1999: 165].

М. Арчер справедливо указывает на неудовлетворительность «конфляционизма» Гидденса для исследования повседневных социальных действий, не акцентируя, впрочем, того обстоятельства, что конфляционизм – закономерное проявление общей максимы практико-ориентированных теорий. Другое ее закономерное следствие – пролиферация самого понятия «практика», которое обрастает все новыми и новыми значениями, теряя строгость определения. «Если все что угодно идентифицируется как практики, то этот термин просто лишен эмпирического содержания», утверждает еще один критик теории структуризации Марта Бертильсон [Bertilsson 1988: 55]. Как, в свою очередь, замечает И.Ф. Девятко, «в этих многообразных концепциях ... “практика” превратилась во всеохватное понятие с неопределенно широким концептуальным полем» [Девятко 2003: 290]<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Критика теоретической экспансии «практики» в современной социологии изложена также в работах С. Тернера [Turner 1994] и Дж. Александра [Alexander 1995].



Стремительная пролиферация приводит к тому, что «практика» перестает рассматриваться как атрибут повседневности и преобразуется в мета-категорию социологического исследования. «Практика, – пишет Н.А. Шматко, – это *все* то, что социальный агент делает сам и с чем он встречается в социальном мире» [Шматко 2001: 551]. Сходное утверждение высказывает В.В. Волков: «практики – это *все*, что мы делаем» [Волков 1997]. Сказав, что практики суть «все», можно редуцировать к совокупности практик любой предмет социологического исследования.

В итоге, устраняется различие между микро- и макро- анализом социальной реальности и апелляция к рутинным, структурированным практическим действиям используется с равной аргументированностью в исследованиях пространственной организации городской среды [Трущенко 1991], процедур выставления оценок во французских университетах [Bourdieu 1988: 194-225], опросов общественного мнения [Шампань 2001: 230-279], уличных демонстраций [Шампань 2001: 282-292], армейских институтов [Пэнто 2001: 24-74], государственной статистики [Мерлье 2001: 178-215], безработицы [Мерлье 2001: 154-162], самоубийств [Гарфинкель 2004]. Эта теоретическая экспансия приводит к тому, что категория практики не просто объявляется ведущей категорией социологии, но претендует на роль «общего знаменателя», конституирующего новый язык описания и переописания социальной реальности.

Какие следствия для социологии повседневности влечет за собой теоретическая экспансия понятия «практики» и стремительное распространение практико-ориентированных теорий? Важнейшим из них является *деконтекстуализация повседневного действия*. Первым шагом в данном направлении служит отказ от различения «внутреннего» и «внешнего» (субъекта и объекта, структуры и действия), переложение на язык практик тех социологических концептов, которые данное размежевание поддерживали, и на которое они опирались.

Казалось бы, социология повседневности только выигрывает от подобного сведения. Из него напрямую следует отказ от рассуждений в категориях макросоциологического анализа в пользу социологических описаний «приземленного» и предельно «конкретного». Однако в результате такой редукции границы «повседневного» теряют свои очертания. Категория практики одинаково применима и к описанию «близкого» жизненного мира и к рассмотрению «масштабных», не наблюдаемых непосредственно и не переживаемых в индивидуальном опыте социальных феноменов: от «скрытых механизмов» производства общественного мнения до «институционализированных процедур» воспроизводства преподавательского состава в вузах.

Если практика – это все, что делается социальными акторами, то контекстом практики может быть только другая практика. Иными словами, в практике как неререфлексируемом действии отсутствуют какие-либо трансцендентные компоненты – она представляет собой исключительно имманентное явление. А потому всякий предмет социологического исследования в данной перспективе рассмотрения теряет свое трансцендентное измерение. Далее мы проиллюстрируем на нескольких примерах следствия подобной редукции для социальной теории повседневного мира.

### ***Иллюстрация 1. Практики власти у М. Фуко***

Описанный теоретический ход переложения на язык практик традиционных социологических проблем обнаруживается, например, в «новой аналитике власти» М. Фуко. «Под властью, мне кажется, следует понимать, прежде всего, множественность отношений силы, *имманентные области, где они осуществляются* (курсив мой – В.В.), и которые конститутивны для ее организации; понимать игру, которая путем непрерывных битв и столкновений их трансформирует, усиливает и инвертирует; понимать опоры, которые эти отношения силы находят друг в друге таким образом, что образуется цепь или система, или, напротив, понимать смещения и противоречия, которые их друг от друга обособляют; наконец, под властью следует понимать стратегии, внутри которых эти

отношения силы достигают своей действенности, стратегии, общий абрис или же институциональная кристаллизация которых воплощаются в государственных аппаратах, в формулировании закона, в формах социального господства» [Фуко 1996: 191].

Власть перестает рассматриваться как нечто надмирное, находящееся «по ту сторону» каждой конкретной ситуации ее проявления, и трактуется как власть повсеместная, практическая, имманентно присутствующая в повседневных отношениях и практиках. Именно поэтому власть более не сосредоточена где-то «вне» ситуаций ее применения, а растворена в них: «Власть повсюду, не потому, что она все охватывает, но потому, что она отовсюду исходит» [Фуко 1996: 192]. Эта трактовка власти лишает ее суверенности как социально-политического феномена и вписывает в повседневные действия: «отношения власти не находятся во внешнем положении к другим типам отношений (экономическим процессам, отношениям познания, сексуальным отношениям), но *имманентны* им» [Фуко 1996: 193].

Так в аналитике Фуко формулируется принцип повсеместности и имманентности власти. «Сетка отношений власти, – пишет он, – в конечном счете, образует плотную ткань, которая пронизывает аппараты и институты, в них не локализуясь» [Фуко 1996: 196]. Эта ткань пронизывает *все* уголки социального мира и ни одному из них не является «внешней». Как и у всякой практики, «...ее отношения являются одновременно и интенциональными и несубъектными». [Фуко 1996: 194]. Соответственно, то, что ранее трактовалось как самостоятельная сущность, квинтэссенция властных отношений (Закон, Право), лишилось автономии и оказалось сведено к всеохватным практикам применения. «*Власть как практика*» – это одновременно и несубъектная власть (власть без властвующего), и власть, лишенная своего надмирного начала, «посюсторонняя» и имманентная [Фуко 1996: 197].

### ***Иллюстрация 2. Практики классификации самоубийств в исследовании Г. Гарфинкеля***

Другой пример «редукции к имманентному» в результате переложения традиционных социологических категорий на язык практик можно обнаружить в исследованиях Г. Гарфинкеля.

Гарфинкель скрупулезно исследует практики конструирования факта самоубийства сотрудниками специальных учреждений [Гарфинкель 2004: 8-18]. Он анализирует те специфические приемы, техники и оправдания, к которым прибегают служащие, занимающиеся описанием, классификацией и кодированием фактов самоубийства. Задача его исследования – «приземлить» проблему, традиционно формулируемую в макросоциальном масштабе, опустить ее до уровня ежедневных, рутинных рабочих операций<sup>6</sup>.

Выбор темы исследования Гарфинкелем, очевидно, не случаен. Впервые самоубийство становится предметом социологического изучения в работе Э. Дюркгейма [Дюркгейм 1994]. Однако для Дюркгейма суицид – социальный факт, определяемый другими социальными фактами (в первую очередь уровнем солидарности в сообществе), а отнюдь не результат рутинных действий неких должностных лиц. Даже в таком, казалось бы, индивидуальном и экзистенциальном действии, как лишение себя жизни, Дюркгейм усматривает проявление незримого Социального, трансцендентного Общества, представляющего собой «Высшее Существо».

Понимание социального факта Гарфинкелем принципиально отлично. Его занимает вопрос, каким образом из рутинных повседневных операций складываются «черты организационно приемлемого смысла, факта, беспристрастности, анонимности,

---

<sup>6</sup> Понятие «рабочая операция» (working), синонимичное понятию «практики», заимствуется Гарфинкелем из феноменологической социологии А. Шюца. Однако Гарфинкель переставляет акценты: для Шюца важна «материальность» операции, ее «телесность», дающая возможность «вторжения (geag) во внешний мир» и изменения самого контекста действия, Гарфинкель же подчеркивает регулярность рабочих операций, их повседневность, рутинность и обыденность.

целенаправленности, воспроизводимости» [Гарфинкель 2004: 11]. Социальным фактом самоубийство делают практики его идентификации в качестве такового. А практики идентификации существуют «в непрекращающемся, текущем случайном осуществлении» [Гарфинкель 2004: 3]. Акцент на «осуществляемости» социального факта лишний раз подчеркивает его произведенность, сконструированность. Самоубийство приобретает особенности имперсонального факта благодаря многочисленным, структурированным, подогнанным друг к другу практикам «распознавания и классификации», которые подчиняются логике обыденных рутинных действий, со всеми свойственными им «огрехами» (например, действующим в обыденной рутинной практике правилом «оправдания по прецеденту» – всякое решение считается верным, если ранее в сходных обстоятельствах было принято такое же решение).

Выясняется, что социальный факт (самоубийство), будучи переописанным на языке теории практик, теряет свое трансцендентное измерение. Он более не является элементом социальной реальности *suī generis*, а возникает как результат предельно локальных и неререфлексивных действий – действий *in situ*. Впрочем, данная исследовательская установка – назовем ее «установкой-in-situ» – отличительная черта этнометодологического исследования повседневного мира.

«Знакомый мир здравого смысла, мир повседневной жизни является предметом непреходящего интереса для любой дисциплины – и гуманитарной, и естественнонаучной. В общественных же науках и, в особенности, в социологии он, по сути, составляет основной предмет изучения. Он определяет саму проблематику социологии, входит в самую природу социологического отношения к действительности и странным образом охраняет свой суверенитет от претензий социологов на адекватное его объяснение» [Гарфинкель 2004]. Претензию на адекватное объяснение и выражает этнометодология как проект исследования обыденных, рутинных, «естественно организованных» действий, конституирующих социальный порядок. Отсюда определение этнометодологии, предложенное соратником Гарфинкеля Э. Ливингстоном: «этнометодология – это исследование производства социального порядка» [Livingston 1987: 12].

В каком отношении находятся «этнометодология», «естественным образом организованные повседневные действия» и «социальный порядок»? «Этнометодологи, – пишет Ливингстон – исследуют практические действия и практические обоснования как деятельную работу по производству социального порядка. Большая часть моего исследования посвящена изучению конкретных упорядоченностей повседневного общества, она показывает, как эти упорядоченности и их доступные описанию свойства производятся «на месте», *in situ*, некоей локальной когортой исполнителей. Центральным вопросом этнометодологической исследовательской программы является вопрос: что представляют собой наблюдаемые упорядоченности практических действий?» [Livingston 1987: 15]. И в то же время: «аналитик сам безнадежно и непоправимо вовлечен в производство социального порядка; аналитик – это практический аналитик своих собственных практических действий» [Livingston 1987: 13].

Таким образом, благодаря специфической имманентности, связанной с понятием «практика», отношения в обозначенном выше треугольнике «этнометодология – практические действия – социальный порядок» приобретают рекурсивный характер. Этнометодология есть исследование упорядоченных практических действий, производящих социальный порядок. Этнометодология есть производство социального порядка посредством упорядоченных практических действий. Этнометодология есть производство социального порядка посредством исследования упорядоченных практических действий упорядоченными практическими действиями. Здесь отношение «исследование/производство» так же рекурсивно, как отношение «практические действия/социальный порядок».

### ***Иллюстрация 3. Социальное действие, понятое как практика***

Другую попытку «перевода» классических социологических понятий на язык теории практик предпринимает В.В. Волков. Предмет его реинтерпретации – работа М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма». Вслед за Юбером Дрейфузом [Dreyfus 1993] Волков ставит вопрос о механизмах «транспозиции» социальных практик: их изменении во времени и переносе в пространстве. По его мнению, книга Вебера является впечатляющим примером исследования практик именно потому, что в ней схвачены все способы такого изменения: «...четкое описание (артикуляция) протестантской этики Франклином, превращение аскезы из маргинальной в центральную практику (реконфигурация религиозных практик) и перенос (заимствование) протестантской аскезы в сферу хозяйственной и иной профессиональной деятельности. Раннекапиталистические ценности, таким образом, появляются на фоне новой конфигурации старых практик» [Волков 1997].

Почему появляются? На этот вопрос ответ будет также найден из области практики (искать его в сфере намерений отдельных акторов или в области объективных структурных изменений значило бы актуализировать одну из сторон прежних дихотомий, которые и стремятся преодолеть практико-ориентированные теории). Однако каким образом вообще становится возможным столь непроблематичное оперирование концептами «ценности» (раннекапиталистической) и «практики» (хозяйственной), их увязывание в некую имплицитную объяснительную модель, где одно каким-то неведомым способом определяет другое?

Там, где Вебер усматривает ценностную составляющую действия (возникновение идеала рациональности как религиозного предписания), последовательный сторонник практико-ориентированной теории обнаруживает «реконфигурацию практик». Однако нигде «практическая реинтерпретация» классического наследия не оказывается столь неудовлетворительной, как в случае с исследованиями, основанными на неокантианской методологии.

*Действие*, являющееся предметом исследования в классической неокантианской социологии, отличается от *практики* не просто «рефлексивностью», но наличием в нем трансцендентного элемента – смысла. Сказать, что практика имманентна<sup>7</sup>, значит сказать, что она целиком принадлежит миру бытия, тогда как действие благодаря присущему ему модусу осмысленности соединяет имманентный мир бытия и трансцендентный мир ценностей. «Тем самым ценность некоторым образом составляет противоположность бытию, – отмечает социолог-неокантианец Г. Зиммель, – именно как охватывающая форма и категория картины мира она может многократно сравниваться с бытием» [Зиммель 1999: 315]. Сам же смысл, связывающий имманентное и трансцендентное, по выражению Г. Риккерта «объективно противостоит этому миру». Макс Вебер стоит на тех же позициях: *смысл* примера на вычитание не содержится в бумаге, на которой этот пример написан (равно как не содержится он и в «психике» решающего его ученика). [Weber 1985: 9]. Более того, смысл не извлекается и из самой практики «решения» примера<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Подобное утверждение разделяют и те сторонники теории практик, которые используют различие «трансцендентное/имманентное» для разработки специфической «имманентистской теории социального», очищенной от «ссылок на трансцендентное означаемое» [Бикбов 2001].

<sup>8</sup> В недостаточном внимании к аспектам различения трансцендентного и имманентного элементов социального действия и состоит, на наш взгляд, серьезная ошибка С. Тернера, возводящего генеалогию практико-ориентированных концепций к неокантианству: «Неокантианское использование “предположений” в значении неявных предпосылок – равно загадочного понятия – выжило в качестве когнитивного или квазикогнитивного суррогата натуралистических терминов “привычка” и “обычай”. ... Идея о том, что существует нечто когнитивное или квазикогнитивное “за спиной” или до того, что произнесено явно и публично, превратилась в расхожую монету социологов знания, историков идей, теоретиков политики, антропологов и других» [Turner 1994: 29; Цит. по: Девятко 2003: 292]. «Предположения», о которых пишет Тернер, не являются в неокантианстве чем-то квазикогнитивным за спиной исследователя. Речь идет о «дотеоретической интуиции» в том значении, в каком мы использовали этот концепт ранее. Понятие «предположения» значимо для эпистемологии и указывает на существование априорного знания (в противовес опытному, апостериорному знанию). Что же касается собственно теории действия, то неокантианские интенции вычленения

Смысл – это категория, позволившая Веберу в первой части своего исследования протестантской этики и духа капитализма различить собственно капиталистическое усилие по максимизации прибыли и «*auri sacra fames*», презренную страсть к наживе [Вебер 1990: 76-77]. В области практик две эти интенции совпадают (крестьянин-протестант, сутками работающий на пашне и полагающий сверхурочный заработок богоугодным делом, *на практике* мало чем отличается от просто алчного крестьянина, стремящегося заработать побольше в период сбора урожая – различие их действий не в практиках, а в модусе осмысленности). Именно поэтому веберовское исследование фокусируется не на имманентных аспектах капитализма и протестантизма (собственно хозяйственных или религиозных практиках), а на смысловом и ценностном компонентах – «духе» и «этике». Попытка объяснить появление новых ценностей через реконфигурацию старых практик оказывается теоретически ошибочной, поскольку редуцирует кантовскую «ценность» к юмовской «привычке», в результате чего теряются исходные концептуальные различия, а вместе с ними и сам предмет исследования.

Сделаем следующий шаг в этом направлении и укажем на истоки подобной редукции. Анализируя веберовское исследование протестантской этики через призму теории практик, Волков следует логике, заложенной Питером Уинчем, и английской традиции лингвистической философии. В знаковой книге «Идея социальной науки и ее отношение к философии» Уинч использует категориальный аппарат «Философских исследований» Л. Витгенштейна для переосмысления традиционных концептов социологии. Один из таких концептов – смысл социального действия.

Уинч *prima facie* принимает веберовский императив определения «социального как осмысленного»: без апелляции к понятию «смысла» социология утратит основной критерий дефиниции своего предмета. Но Уинч, с опорой на работы позднего Витгенштейна, лишает данное понятие его трансцендентной природы – осмысленное поведение, полагает он, это *поведение, подчиняющееся правилу*. Социальным человеческое действие делает его «правилосообразность», а отнюдь не обращенность к царству ценностей. «Любое осмысленное поведение должно быть социальным, поскольку оно может быть осмысленным только в том случае, если оно управляется правилами, а правила предполагают социальное окружение» [Уинч 1997: 87].

С точки зрения Уинча, социальным является поведение школьника, выучившего ряд натуральных чисел и, в целях тренировки, записывающего их на листе – оно социально, потому что ребенок может продолжить этот ряд, т.е. он «знает как» его продолжить. Социально поведение человека, вкладывающего между страниц книги листок бумаги, чтобы вернуться к чтению с того места, на котором он остановился. Это действие правилосообразно, и сообразность с правилом превращает лист бумаги в «закладку», а само действие – в социальную практику «закладывания страниц». В то же время ни одно из двух описанных действий в большинстве контекстов не является социальным в веберовском определении. Ни мальчик, самозабвенно выписывающий ряд чисел на листе бумаги, ни читатель, закладывающий страницу книги, скорее всего, не совершают субъективно осмысленных поступков, ориентированных на других людей. Их движения вообще могут быть слабо отрефлексированными. Однако оба эти действия являются правилосообразными практическими актами.

Подмена неокантианской идеи «осмысленности как соотнесенности с царством ценностей» витгенштейновской идеей «осмысленности как правилосообразности» редуцирует социальное действие к социальной практике – гораздо менее «требовательному» концепту. И как только осмысленность начинает трактоваться в духе правилосообразности, трансцендентные элементы социального действия перестают приниматься во внимание.

---

трансцендентного элемента действия, не сводимого к «простому деланию» (*mere doing*), диаметрально противоположны имманентизму практических теорий.

Власть как практика, социальный факт как практика и социальное действие как практика: даже такие обобщенные иллюстрации могут дать представление о масштабах переописания и реинтерпретации классической социологической проблематики в категориях практико-ориентированной социологии. Вместе с тем «имманентизация» предмета социологического исследования, сопутствующая этому процессу, имеет значимые теоретические последствия.

Например, в силу своей имманентности практика может рассматриваться как *протяженная* в пространстве и времени. (В отличие от действия, которое не является протяженным именно из-за того, что принадлежит иной категориальной сетке. Смысл – не протяжен, так как не находится в мире бытия<sup>9</sup>.) Иными словами, практика, лишенная трансцендентных характеристик, которые должны были бы рассматриваться *sub specie aeternitatis*, всегда существует «здесь и сейчас», в конкретных пространственно-временных условиях. Если воспользоваться выражением А. Шюца, практика лишена «открытых горизонтов пространства и времени, выходящих за пределы актуального Здесь и Сейчас» [Шюц 2004: 562]. (Причем, «актуальное» тут может быть понято в двух смыслах – актуальное как непосредственно наблюдаемое, находящееся в фокусе внимания, и актуальное как задействованное, производное от практического *акта*.)

О пространственной имманентности практик пишет Гидденс. Тот факт, что практика «существует в пространстве», позволяет ему сформулировать идею «локала» – физического региона, который структурируется практиками и служит для их пространственного упорядочивания [Гидденс 2003: 202-210]. Локал – это физическое «здесь» всякой практики. Находясь на кладбище, вы ведете себя так, «как подобает вести себя на кладбище». Хотя модель практического действия в теории структуриации Гидденса менее жестка и императивна, чем в концепции Бурдьё (благодаря включению в аналитическую схему концепта «рефлексивного мониторинга деятельности»), тем не менее поведение на кладбище нерелексивно – им управляет «знание как», а не «знание что»<sup>10</sup>.

Темпоральную имманентность практик исследует Бурдьё. «Практика всецело имманентна длительности, – пишет он, – а потому идет рука об руку со временем» [Бурдьё 2001: 158]. Что означает «имманентность длительности»? В первую очередь следование ритму и темпу происходящего: «Спортсмен, вовлеченный в игру, увлеченный игрой, сообразуется не с тем, что он видит, а с тем, что он предвидит, видит заранее в непосредственно воспринимаемом настоящем, и он посылает мяч не туда, где находится партнер, а туда, где тот окажется мгновением позже... И это происходит, как говорится, «прямо на поле», в мгновение ока и в разгар борьбы, то есть в условиях, исключающих дистанцию, взгляд со стороны, общий обзор, отсрочку решения, отрешенность мысли» [Бурдьё 2001: 159]. Таким образом, имманентность длительности – это единство «настоящего» и «настающего».

В другой своей работе Бурдьё замечает: «Социальные агенты... не похожи на субъектов, сталкивающихся с объектом (или даже просто с задачей), который будет конституирован как таковой в интеллектуальном акте познания; они, как говорится, поглощены своими делами (можно было бы сказать «своими действиями»): они присутствуют в грядущем моменте, в деянии, в поступке (греческое *pragma*) – непосредственном корреляте практики (*praxis*), который ... *вписан в настоящее* данной игры» [Бурдьё 1994: 126]. Невозможность дистанции, «выхода» из потока сменяющихся друг друга действий, означает, что у практики есть только длящееся «сейчас» и нет «тогда» (равно как есть «здесь», но нет «там»).

*Как же в таком случае концептуализируется контекст практического акта?* Если практика осуществляется «здесь и сейчас» и, кроме того, априорно внеположна

<sup>9</sup> Данная проблема уже была поставлена и неоднократно обсуждалась в социальной географии [Верлен 2001] и социологии пространства [Филиппов 2008].

<sup>10</sup> Само это различие принадлежит Гилберту Райлу, представителю логического позитивизма, признанному авторитету практико-ориентированных теорий.

противопоставлению «внутреннего» и «внешнего» (допущение «внутри то же, что и снаружи»)?

Практико-ориентированная социология исключает возможность определения контекста как существующего «вне» самой практики и независимо от нее. Следовательно, контекст практического акта объясняется через сам практический акт. Апелляция к контексту как к конституирующему фактору, носителю смысла, через который только и может быть понято само содержание практики, в данной логике рассуждений неприемлема. (По выражению Гарфинкеля, «смысл поведения должен быть обнаружен в самом поведении».) Контексты практик рассматриваются или как имманентно включенные в сами практики и не вычленимые из них компоненты (элизия), или как их эффекты, порождения, эфемерные преходящие обстоятельства, формирующиеся в практиках и практиками же трансформирующиеся.

Яркий пример такой редукции, например, *материального контекста* к процессу практического действия можно найти в работах Гарфинкеля и его последователей. Для них никакого исходного, предписанного и нерелятивируемого смысла материальных предметов нет, а есть лишь их партикулярное использование в каждой конкретной практике. Поэтому всякий предмет оказывается «как-если-бы» предметом, чье значение обусловлено его использованием «здесь и сейчас». Гарфинкелевское понятие «*as-of-which object*» указывает на то функциональное место в пространстве и времени, которое материальный предмет занимает благодаря социальной практике<sup>11</sup>. Например, спички, используемые игроками в покер вместо денежных купюр, не «замещают» денежные купюры, они *суть* деньги в данной конкретной практике.

Именно в этом и состоит парадокс практической теории: стремясь изучить повседневные практические акты, практико-ориентированная социология, устраняющая различие между «внешним» и «внутренним», вынуждена объяснять контекст через саму практику или соединять их в недифференцируемом единстве. (К перспективам двух этих теоретических решений проблемы контекста – *элизии* и *индексации* – мы вернемся позднее.) «Иными словами, – отмечает И.Ф. Девятко, – практика превращается в собственный критерий осмысленности, истинности и справедливости, так что невозможно определить, где проходят ее границы» (курсив мой – В.В.) [Девятко 2003: 298].

Определение границ практики становится неразрешимой задачей в тот момент, когда теоретик постулирует имманентность контекста практического акта самому практическому акту. Вопрос о контексте повседневного действия преобразуется здесь в вопрос о границах повседневной практики. В свете вышеизложенных аргументов проблема контекстуализации повседневного действия оказывается центральной, и именно в постановке «проблемы контекста» и «определении границ» практического акта состоит главное различие между практической теорией и теорией фреймов.

### **Теория фреймов: контексты и метаконтексты практических действий**

Как и практико-ориентированная социология, «теория фреймов» не является целостным теоретическим построением, а представляет собой совокупность концепций, развивающихся в рамках социологии, психологии, когнитивистики, кибернетики и лингвистики. Все эти концепции организованы вокруг проблемы контекстуализации события действия (или высказывания, т.е. события коммуникации). Собственно, *термин «фрейм» и является собирательным обозначением контекста*. Но если в практико-ориентированных теориях точкой отсчета является сам практический акт, уже содержащий в себе условия своего свершения или конституирующий их в процессе осуществления, то в фокусе теории фреймов находится контекст практического акта – контекст, наделенный относительно автономным, независимым от конкретных практик существованием.

---

<sup>11</sup> В дальнейшем Гарфинкель отказался от использования неологизма «*as-of-which*», вернувшись к понятию «ориентированного объекта» (*oriented object*). Я искренне признателен профессору Э.У. Роулзу за разъяснения.

Понятие «фрейм» сегодня чаще всего используется в двух значениях, которые с известной долей условности можно охарактеризовать как «лингвистический» и «социологический». Согласно лингвистическому определению, предложенному в современной когнитивно-ориентированной семантике, фрейм представляет собой когнитивную структуру, рассматриваемую как иерархически выстроенная система знаний об обозначаемом [Цурикова 2001: 145]. Данная структура является «максимально обобщенным схематизированным представлением об основании значения ... схемой образа, лежащей в его основе» [Белявская 1991: 83-84]. Это определение восходит к работе Мервина Минского «Фреймы для представления знаний» [Минский 1979]. Отсюда берет начало исследование проблемы фреймов человеческой памяти, мышления и коммуникации в современной когнитивной психологии [Солсо 1996].

Минский вводит понятие фрейма в теорию искусственного интеллекта и трактует его как статическую информационную структуру, служащую для репрезентации стереотипных контекстов [Минский 1979: 26]. Ч. Филлмор заимствует идеи теории фреймов Минского для построения лингвистической концепции фреймовой семантики. Он определяет фрейм как «когнитивную структуру схематизации опыта» [Филлмор 1988: 24-25]. Таким образом, и в кибернетике, и в лингвистике за фреймом закрепляется дефиниция «элементарной структуры коммуникативного опыта».

Вторая концептуализация «фрейма» предложена Г. Бейтсоном и детально разработана И. Гофманом. В рамках данного определения «фрейм» трактуется как «структурный контекст повседневного взаимодействия». Таким образом, это понятие приобретает психологическую (Г. Бейтсон), а затем социологическую (И. Гофман) трактовку<sup>12</sup>.

Что общего у кибернетической, лингвистической, психологической и социологической дефинициях фрейма? Все они определяют фрейм как:

- *структуру*, устойчивую и относительно статичную;
- *когнитивное образование*, элементами которого являются когниции (знания) и экспектации (ожидания);
- *схему репрезентации*, т.е. репрезентирующую и значащую форму.

Тому, что категория фрейма получает столь широкое распространение сразу в нескольких дисциплинах, способствует «когнитивная революция» 50-60-х годов. В этом смысле у всех теорий фреймов общие корни: Минского вдохновляют информационные исследования Норберта Винера, другом и соратником которого долгое время был Бейтсон, повлиявший на психологические (нейро-лингвистическое программирование) и социологические (фрейм-анализ Гофмана) направления в теории фреймов.

В нашем исследовании мы не можем уделить достаточно внимания взаимовлиянию двух линий развития теории фреймов: кибернетико-лингвистической и социолого-психологической. Мы также вынуждены оставить за скобками интересные варианты развития теории фреймов в семиотике (среди них выделим любопытную линию интерпретации понятия «фрейм» в концепции Умберто Эко [Эко 2005: 36-46].)

Книга Минского «Фреймы для представления знаний» и фундаментальный труд Гофмана «Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта» выходят в течение одного года (1974-1975). Однако в «Анализе фреймов» отсутствуют следы влияния Минского<sup>13</sup> (так же и в работах Минского не чувствуется влияния Гофмана или Бейтсона). Через шесть лет после выхода «Анализа фреймов» Гофман отметил: «Всякая критика должна учитывать различия в альтернативных концепциях фреймов, которые лишь недавно получили достаточное освещение. Например, работы Шэнка и Эбельсона в психологии,

<sup>12</sup> После чего, опять же, возвращается в когнитивную психологию и когнитивную лингвистику в качестве характеристики восприятия и интерпретации обыденных коммуникативных ситуаций. Так, ссылаясь на Г. Бейтсона, определяют это понятие когнитивные лингвисты Р. Шэнк и Р. Эбельсон [Shank and Abelson 1977].

<sup>13</sup> В то же время Гофман был хорошо знаком с работами Филмора, предшествующими созданию им фреймовой семантики. В «Анализе фреймов» ссылки на книгу Филмора «Прагматика и описание дискурса» появляются еще до ее публикации.



Минского в исследованиях искусственного интеллекта и Филлмора в лингвистике. Действительно, сегодня можно написать книгу, сфокусировавшись на понятии “фрейм”, и не затронуть “фрейм” в том смысле, в каком о нем пишу я или Бейтсон» [Goffman 2000: 89]. (Примером такой книги является разбираемая Гофманом работа Деборы Таннен [Tannen 1993].)

Можно заключить, что обе версии теории фреймов (кибернетико-лингвистическая и психолого-социологическая) развиваются синхронно, но независимо друг от друга.

В основе социологической концептуализации фрейма лежит установка на изучение повседневного социального взаимодействия как «контекстуального целого», сформулированная в американском прагматизме. «Мы никогда не воспринимаем и не формируем суждений об объектах и событиях изолированно, – писал Дж. Дьюи, – а только в связи с контекстуальным целым. Это последнее и есть то, что называется *ситуацией*» [Dewey 1966: 66]. Ситуация – категория, вводимая для исследования контекстуализации человеческого взаимодействия. Предложенная в философии прагматизма она переходит в социологию Чикагской школы, где детально разрабатывается Уильямом Томасом [Social 1991: 6], а затем становится одним из центральных понятий символического интеракционизма [Blumer 1969], [Glaser, Strauss 1972]<sup>14</sup>.

Ситуации принадлежат к классам обобщенных ситуаций. Переходя от рассмотрения отдельных ситуативных рамок организации повседневного опыта, обретаемого в процессе межличностной коммуникации, к расширенным порядкам взаимодействия, теоретик наблюдает мультипликацию (по выражению Гофмана – «наслоение» (layering)) социальных контекстов. Так возникает вопрос о «*предельном контексте*», или «контексте контекстов». Этот вопрос позволяет связать проблему контекстуализации практического действия с проблемой границ социальной реальности, которая и является, при данной постановке вопроса, предельным контекстом действия.

У. Джемс называет такой предельный контекст «универсумом» [James 1950], и, трактуя его в духе собственного тезиса о «плюралистичности вселенной», описывает расслоение универсума на «субуниверсумы» – замкнутые области контекстов, подчиняющиеся собственной логике организации. Каждой такой области присущ свой «модус реальности». Собственно, Джемсу принадлежит первое определение социальной реальности в категориях теории фреймов: «реальность – есть *окаймление* нашей вовлеченности» [James 1950: 320]. Термин «окаймление» (fringe), в том виде, в каком его использует Джемс, вряд ли может претендовать на строгость научного понятия, однако в нем точно передана «рамочная метафорика»<sup>15</sup>, свойственная теории фреймов.

Повседневность, по Джемсу, является одним из таких субуниверсумов (наряду с мирами религиозного опыта, безумия, научного теоретизирования и чудачества), его границы – это внешние границы области всех частных контекстов обыденного опыта. Таким образом, в прагматистской философии формулируется еще одна характеристика фрейма (контекста):

- контексты организованы в метаконтексты (frameworks, «системы фреймов» или «фреймы фреймов»). Одним из таких метаконтекстов является повседневная реальность как совокупность рутинных социальных взаимодействий.

Контексты не существуют в изоляции друг от друга, они всегда находятся между собой в некоторых отношениях. Не только метаконтекст вмещает в себя ситуативные контексты повседневных действий, но и сами эти контексты – «званный ужин», «деловая беседа», «подписание документа», «выезд на природу с коллегами» – вмещаются друг в друга, на манер матрешки. «Подлинный философ, – замечает Джемс, – не просто стремится

<sup>14</sup> Ирвинг Гофман в ранних работах также выбирает это понятие в качестве отправной точки своего анализа повседневности, однако затем заменяет его понятием «фрейма».

<sup>15</sup> Бейтсон дает великолепную иллюстрацию этой метафорике в металогике «Почему вещи имеют очертания?» [Бейтсон 2000].

поместить каждый объект своего мышления на положенное ему место в том или ином субуниверсуме; он также пытается прояснить отношения между субуниверсумами, как элементами охватывающей их тотальности» [James 1950: 319].

Идеи Джемса о множественности реальностей получают развитие в феноменологической социологии Шюца. Шюц детально исследует характеристики «субуниверсумов» (в его определении – «конечных областей смысла»<sup>16</sup> [Шюц 2003]). Конечные области смысла существуют как «контексты контекстов», потенциально каждый из них может быть актуализирован, получив акцент реальности. Шюц возражает Джемсу: «Мы говорим об областях смысла, а не о субуниверсумах потому, что именно смысл нашего опыта, а не онтологическая структура объектов конституирует реальность» [Шюц 2003: 17].

Перенесение фокуса теоретического внимания с онтологических структур метаконтекста на опыт действующего актора не случайно. Это феноменологическая ревизия прагматизма. Хотя Джемс отнюдь не склонен игнорировать субъективный опыт (иначе речь не шла бы об «окаймлении вовлеченности»), его гораздо больше интересует собственная логика организации субуниверсумов, присущая им как замкнутым областям социального опыта. Еще дальше заходит в этом направлении Дж. Г. Мид, определивший реальность в духе тезиса А.Н. Уайтхеда об «организации существующих в природе перспектив» [Mead 1987: 163]. Специфические формы опыта, присущие каждому из контекстов, не рассматриваются при этом как субъективные, поскольку перспективы не принадлежат субъектам, а вплетены в саму ткань мира. Шюц же следует рассуждению Гуссерля: «любые реальные единства суть единства смысла» [Шюц 2004: 123]<sup>17</sup>. Следовательно, границы метаконтекста (или «конечной области смысла») суть границы возможного осмысления действия. Поступки Дон Кихота – нападение на ветряные мельницы, борьба с великанами и поиски Дульцинеи [Шюц 2003: 21] – не лишены смысла; напротив, они осмыслены в метаконтексте его воображаемого мира.

В каком отношении находятся метаконтексты и типичные частные контексты действия? Шюц не находит ответа на этот вопрос. Его попытки описать внутреннюю организацию метаконтекстов ограничиваются воспроизведением предложенной Дж. Г. Мидом стратификации повседневности: от «манипуляторной области», границы которой конституированы возможностью манипуляции с доступными объектами, до «мира вне пределов досягаемости» [Шюц 2003: 13]. Это решение практически не находит отклика в последующем развитии теории фреймов. Более продуктивной оказывается иная идея, заимствуемая для ответа на этот вопрос из феноменологической традиции – идея «скобок», пограничных знаков разделяющих эпизоды опыта [Гофман 2003: 73]. Таким образом, границы контекстов и метаконтекстов различаются как внутренние и внешние «скобки». Метаконтекст (фрейм фреймов) задает границы осмысленности партикулярных контекстов (фреймов), в которых происходят обыденные события.

Подобная трактовка соотношения внутренней и внешней контекстуализации развивается в работах Бейтсона. Он заимствует идею «скобок» и акцентирует необходимость изучения дискретных элементов повседневного взаимодействия. Отсюда следующая конститутивная черта фрейма:

- фрейм – это экспликация *дискретности* повседневной жизни; за теорией фреймов стоит «интуиция дискретного», представление о мире повседневности как об имеющем отчетливые внутренние и внешние границы.

<sup>16</sup> Другой философ-феноменолог А. Гурвич, чья работа «Поле сознания» также оказала влияние на категориальный аппарат теории фреймов, использует определение «порядки существования» [Gurwitsch 1964]. Гофман зачастую употребляет именно эту дефиницию для указания на «фреймы фреймов» [Гофман 2003: 62-63]. Любопытно, что дефиниция Гурвича ближе к исходному определению Джемса, который называет «субуниверсумы» также «порядками реальности».

<sup>17</sup> Позднее данную проблему противопоставления «контекста как единства осмысленного опыта» и «контекста как единства условий осознания (awareness context)» попытается разрешить Гофман, для нас же важно зафиксировать это различие как расхождение двух интерпретаций контекста: прагматистской и феноменологической.

«Интуиции дискретного» противостоит «интуиция континуального»: склонность к интерпретации исследуемого объекта в категориях метафоры «потока». В данной метафорике может осмысливаться не только повседневная деятельность («поток символически опосредованного взаимодействия» у Блумера или «поток практик» у Гарфинкеля), но и сам опыт повседневного мира, практическое сознание («поток сознания» в работах Джемса). Противопоставляя дискретность поточности, теория фреймов наделяет исследуемую повседневную реальность свойствами «элементарности», «собранности», «прерывности».

Оригинальность замысла Бейтсона отчасти определяется его междисциплинарностью: Бейтсон попытался синтезировать идеи феноменологии и прагматизма с достижениями теоретической логики (концепцией логических типов Б. Рассела), лингвистики (гипотеза лингвистической относительности Уорфа-Сепира) и «когнитивной революции». В работе «Теория игры и фантазии» [Бейтсон 2000] термин «фрейм» служит не столько для указания на контекстуальность действия или границы осмысленности воспринимаемого (воображаемого), сколько для определения структурных особенностей повседневной коммуникации. Важнейшей из таких особенностей является использование метакоммуникативных и металингвистических сообщений.

Так, наблюдая за поведением обезьян в зоопарке Сан-Франциско, Бейтсон обнаружил и описал характерные метакоммуникативные знаки, которыми обменивались особи, играющие в драку. Сама возможность игры существует только благодаря сообщению «это – игра», которым обмениваются взаимодействующие. Данное сообщение метакоммуникативно – оно требует взгляда извне взаимодействия, указания на его контекст. «Сигналы, которыми обмениваются в контексте игры ... парадоксальны дважды: во-первых игривый прикус не означает того, что означал бы замещаемый им укус, а во-вторых – сам укус вымышлен. Играющие животные не только не вполне имеют в виду то, что сообщают, но также и сама коммуникация происходит по поводу того, что не существует» [Бейтсон 2000: 210].

Мир игры организован по своим собственным правилам: в нем реально то, что не существует «на самом деле». Однако реальность эта «заключена в скобки», а, следовательно, требуется действие расстановки скобок – действие, утверждающее границы контекста. В терминологии Бейтсона таковым является «сообщение о границах», «уговор», «инструкции», указание на то, что все последующие действия должны восприниматься иначе, чем предыдущие. Игра, как особый контекст действия, требует предварительного уговора: «Это – игра». «Любое сообщение, – резюмирует Бейтсон, – эксплицитно или имплицитно устанавливающее фрейм, в силу самого этого факта дает инструкции получателю либо способствует его усилиям понять сообщения, заключенные во фрейм» [Бейтсон 2000: 215].

Таким образом, Бейтсон выделяет следующую конститутивную характеристику фрейма:

- фрейм – *метакоммуникативное образование*, «сообщение о сообщениях», он не сводим к остальным элементам коммуникации и не выводим из них; фрейм не принадлежит ни содержанию («деятельности в фрейме»), ни окружению («деятельности за фреймом»).

Именно Бейтсон, синтезировав достижения когнитивистики, исследований коммуникации и психологии, открыл (как ни парадоксально это звучит) перспективу собственно социологической концептуализации фрейма. В работе «Теория игры и фантазии» он предлагает использовать два вида аналогий для описания фрейм-аналитического исследования: аналогию рамы картины и аналогию математического множества. «Первый шаг к определению фрейма может состоять в высказывании, что он (фрейм) является классом или ограничивает класс (множество) сообщений (осмысленных действий). Тогда игра двух индивидуумов при определенных обстоятельствах будет определяться как множество всех сообщений, которыми они обменялись за ограниченный период времени... В теоретико-множественной схеме эти сообщения будут представляться точками, а

”множество” может очерчиваться линией, отделяющей их от других точек, представляющих неигровые сообщения» [Бейтсон 2000: 214].

Если по обе стороны «границы» находятся сообщения одного «логического типа» (здесь Бейтсон апеллирует к категориальному аппарату теории логических типов Рассела), то речь идет о партикулярном фрейме («игра двух молодых орангутангов»); если же границы контекста совпадают с границами логического типа и, например, множество игровых сообщений отделяется от множества неигровых – значит, перед нами пример метаконтекста («игра»). Эпизоды одной и той же игры могут осуществляться в разных фреймах (имитация погони, имитация драки, имитация капитуляции), но принадлежат они одной и той же системе фреймов, одному метаконтексту. Иными словами, метаконтекст – это фрейм, охватывающий все фреймы, относящиеся к одному логическому типу. Таковы джемсовские «субуниверсумы» и шюцевские «конечные области смысла».

Трудность состоит в том, что аналогия, заимствованная из теории множеств, чрезмерно абстрактна и неизменно заводит все последующие рассуждения в область формальной логики. Она не дает представления о фрейме как о «реально существующем» контексте. Фрейм настолько реален, насколько распознается участниками взаимодействия или аналитиком. Подтверждением «распознаваемости» фрейма для Бейтсона служит наличие соответствующих понятий в словаре: «игра», «фильм», «работа», «интервью» – все они отсылают к тому или иному множеству контекстуально организованных действий.

Другой способ метафорического описания фрейма – его сравнение с рамой картины. «Если аналогия с математическим множеством, возможно, чрезмерно абстрактна, то аналогия с рамой картины чересчур конкретна. Концепт, который мы стараемся определить, не является ни физическим, ни логическим. Скорее фактические физические рамы добавляются к физическим картинам из-за того, что человеческим существам легче действовать в мире, где некоторые из их психологических характеристик экстерииоризированы» [Бейтсон 2000: 214].

Бейтсон пишет об экстерииоризированных психологических фреймах. Но его логика анализа ничуть не более «психологична», чем теоретические построения Джемса и Шюца. Более того, Джемса, Шюца и Бейтсона объединяет общая постановка проблемы: если социальная реальность «множественна», метаконтексты действий в ней образуют замкнутые миры смысла («сон», «теоретизирование», «игра», «фантазия», «повседневная рутина»), то как возможно единство социального опыта, объемлющего опыт взаимодействия во всех этих многочисленных контекстах?

Все теоретические построения, на которые опирается теория фреймов, – независимо от того, продуцированы ли они психологией, социологией или когнитивистикой – ориентируют исследователя на изучение сложной машинерии социальных контекстов, рамок взаимодействия. Эти рамки обнаруживаются в пространственно-временной организации взаимодействия и в самой коммуникации, но они не являются частью практического действия, как рама картины не является частью пространства «внутри» картины, а кавычки и скобки – не являются частью помещенной в них фразы. По замечанию Эвиатара Зерубавеля, ученика Гофмана и представителя когнитивной социологии, «...фрейм характеризуется не по своему содержанию, а по тому особому способу, которым он трансформирует значение этого содержания» [Zerubavel 1991: 11].

Описанная выше трактовка фрейма как относительно независимого от своего содержания контекста практического акта закрепляется в социальной теории и дает начало собственно социологическому исследованию организации контекстов повседневных взаимодействий. Однако прежде чем мы обратимся к фрейм-анализу в социологии и попытаемся раскрыть его теоретические перспективы, нам следует вернуться к исходному противопоставлению «фрейма» и «практики» как двух альтернативных проектов исследования повседневности. Теперь мы знаем, что ключ к пониманию этой альтернативности следует искать в проблематике определения контекста повседневного действия.

### **Метафора «фигуры и фона» в теории практик. Контекст как фоновая практика**

Выше мы попытались проследить теоретические истоки практико-ориентированной социологии и теории фреймов, выделив конститутивные черты в определениях их базовых понятий – «фрейм» и «практика». Хотя оба подхода изначально сфокусированы на исследовании мира повседневности, мы можем констатировать существенное расхождение в способах ее концептуализации. Размежевание двух подходов связано с постановкой проблемы *контекстуальности повседневного взаимодействия*: в практико-ориентированных теориях и фрейм-анализе используются принципиально различные стратегии определения контекста.

Решения этой проблемы, предлагаемые теоретиками практик, колеблются от растворения контекстов практических действий в самих действиях до попыток определить содержание практик через окружающие их практики.

Первое решение (которое мы, вслед за М. Арчер, будем называть *элизией*) превращает проблему контекста в проблему периферийную – внимание теоретика сосредотачивается на содержании практических актов, а их контексты упускаются из виду или сводятся к пространственно-временным характеристикам действия. (По определению Э. Гидденса, «контекстуальность – есть характер взаимодействия в пространстве и времени...» [Гидденс 2003: 499].) В дополнение постулируется, что пространство и время не «*вмещают*» практики (это означало бы, что пространственно-временные ограничения первичны, т.е. предшествуют практическим актам и являются автономными условиями их совершения), а «*производятся*» ими. Производство пространства и времени социальными практиками – одна из центральных тем практико-ориентированной социологии<sup>18</sup>.

Второе решение проблемы контекста (назовем его вслед за Г. Гарфинкелем и Х. Саксом *индексацией*) в практико-ориентированной социологии развито теоретиками-этнометодологами. Контекст практического акта приобретает здесь определенность за счет смежных практических актов – так называемых фоновых практик, опирающихся на неэксплицированное и разделяемое всеми участниками взаимодействия практическое знание.

Идея фоновых практик заимствуется Гарфинкелем из работ Витгенштейна. «Как можно описать человеческое поведение? – формулирует вопрос Витгенштейн. – Несомненно, лишь показав все разнообразие человеческих действий в их полном смешении. Не то, что один человек делает в данный момент, а вся сумятица [действий] образует тот фон, на котором мы видим любое действие, и который задает наши суждения, наши понятия и наши реакции» [Витгенштейн 1994: 97]. Сходную формулировку предлагает Дж. Серль: «Для большого числа случаев буквальный смысл предложения или выражения задает условия собственной истинности только при наличии набора фоновых допущений и практик (*background assumptions and practices*)». При этом под фоновыми практиками подразумевается вся совокупность принятых форм действия, способов взаимодействия, коммуникативных конвенций и т.п. [Searle 1983: 141-159]. И у Витгенштейна, и у Серля контекст практического акта (поступка, сообщения) концептуализируется в категориях «фона» или «заднего плана». Соответственно, сама анализируемая практика, находящаяся на «переднем плане», рассматривается как «фигура на фоне».

«Фигура» и «фон» – понятия, предложенные в гештальт-психологии (К. Коффка, М. Вертгеймер) для характеристики механизма зрительного восприятия. Однако затем эти категории стали успешно использоваться для описания механизмов смыслообразования в психотерапии (Ф. Перлз), социальной психологии (К. Левин), когнитивистике (Д. Хофшtedтер). По определению В. Волкова, применительно к анализу практического акта

<sup>18</sup> Данный мотив обнаруживается в работах Бурдьё и Гидденса. Гидденс здесь следует выводам Фуко об «образовании» пространства и времени [Гидденс 2003:217-235]. (Сходные идеи применительно к организации пространства выражены в работе социолога-неомарксиста А. Лефевра «Производство пространства» [Lefebvre 1994].)

фоном является «деятельностный контекст, в котором интерпретируется высказывание или поведение» [Волков 1997]. Сходным образом Гарфинкель пишет о «практических-действиях-в-контексте» – о практиках контекстуализированных другими практиками (например, практиками интерпретации): «Тот факт, что каждый человек ощущает этот фон, вполне очевиден, и в то же время всякий испытывает большие затруднения, если его попросят рассказать точно, в чем эти ожидания состоят. Когда человека спрашивают об этом, он может рассказать очень немного или не может рассказать вообще ничего» [Гарфинкель 2004: 43]. Таким образом, контекст, понимаемый как «фон», представляет собой нечто «видимое, но не замечаемое».

Приведенные определения фонового контекста восходят к витгенштейновской идее «языковой игры» как «единого целого, образуемого языком и действиями, с которыми он переплетен» [Витгенштейн 1994]. Например, фраза «пять плит» произнесенная на строительной площадке, может функционировать в качестве команды, а не в качестве констатации числа предметов (что следовало бы из формальной структуры высказывания). Командой ее делает не содержание сообщения, а окружающий его фон – практические акты строителей и их идентификация тем, к кому обращена команда.

Гарфинкель приводит сходный пример «переплетения» действия и его контекста, высказывания и фона: «Профессор Эдвард Роуз, коллега из университета штата Колорадо, сообщает о практике, в которой умышленно используется свойство, состоящее в том, что определенность обусловленных обстоятельствами деталей *образуется* из их следствий... По прибытии в город, которого Роуз никогда прежде не видел, его встречает в аэропорту принимающее лицо. В то время как они едут домой, Роуз смотрит в окно – то есть после делания [смотрения вперед] делает [смотрение на что-то убегающее вдаль], поворачивая голову по мере движения автомобиля. Перед Роузом стоит задача заставить партнера объяснить ему, на что он глядел. Делание заслуживающих внимания деталей [смотрения вперед] и [смотрения на что-то убегающее вдаль] и их серийное упорядочение представляют самую суть дела и составляют хитрость Роуза. Продолжая делать [выглядывание в окно], Роуз замечает: “Он определенно изменился”. На это его хозяин может сказать что-то вроде “Прошло десять лет, прежде чем они перестроили квартал после пожара”... » [Гарфинкель, Сакс 2003: 135-136]. Коммуникативное сообщение и практический акт взаимоопределяют друг друга, взаимоконтекстуализируются. «Выглядывание в окно» оказывается фоновым действием для «акта говорения»; без него смысл фразы ускользнул бы от собеседника. В свою очередь, сообщение «Он определенно изменился» проясняет смысл действия, делает его объяснимым (accountable).

На примере, приведенном Гарфинкелем, можно заметить, каким образом практический акт и его контекст (описанный через другой практический акт) меняются местами в процессе их аналитического различения и интерпретации. До тех пор, пока «делание заслуживающих внимания деталей» составляет «фон» фразы, оно определяется как контекст, но как только внимание переносится на само «выглядывание из окна», контекстом становится коммуникативное сообщение. Это свойство фигуры и фона меняться местами Д. Хофштедтер называет *рекурсивностью* [Хофштедтер 2001: 85]. Применительно к повседневным практическим действиям правило рекурсивности означает, что граница между фигурой и фоном не фиксирована: «...то, что виделось как фигура может вытесняться на задний план, становясь фоном и давая возможность выделиться другой фигуре».

Рекурсивность практик связана с их рассмотрением в качестве имманентных актов, совершающихся в предельно конкретных условиях, на фоне других подобных им актов. Не «контекстуализованное действие», но «действие-в-контексте» является предметом этнометодологического анализа. Действие и контекст у Гарфинкеля опять же оказываются нераздельными, растворенными друг в друге (хотя постулируется это не столь явно, как в работах Гидденса или Бурдьё). Стилистический прием этнометодологов – описание-содержания-действия-и-контекста-его-осуществления-через-дефис – подчеркивает рядоположность, взаимопроникновение и рекурсивность явлений, описываемых посредством

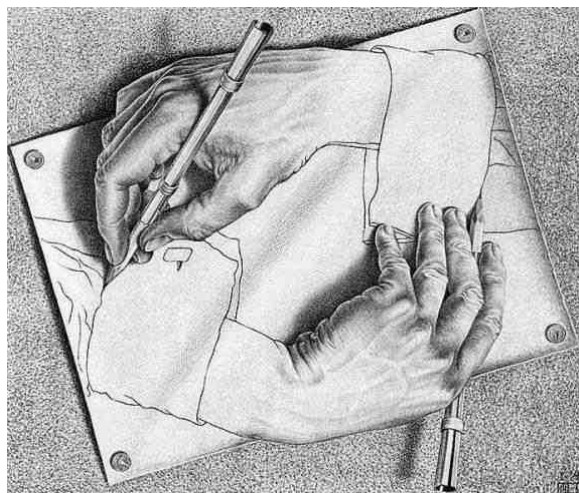
метафоры фигуры и фона. Достаточно выделить одно из слов в этой цепочке курсивом, и остальные слова превратятся в окружающий фигуру фон. Но соотношение это рекурсивно – ничто не мешает переставить акценты: «*действие-в-контексте*» и «*действие-в-контексте*» структурно изоморфны, лишь ударение (т.е., «фокусировка») выделяют фигуру из фона.

Этот тезис проявляется в рассмотрении практик как *индексичных* феноменов (по аналогии с индексичными выражениями обыденного языка). Например, индексичное выражение «Я посвященный», анализируемое в трактате по логике «Dissoi Logoi» (дословно – «Двойные речи», примерно 300 г. до н.э.), не подлежит идентификации в качестве ложного или истинного до тех пор, пока не установлено кто, когда и в каком статусе его произносит [Гарфинкель, Сакс 2003: 109-110]. Таким образом, индексичное выражение не просто отсылает к контексту, но «содержит его в себе». Отношения действия и контекста в этнометодологии рекурсивны именно потому, что практический акт, будучи *средством* референции чего-то остающегося на «заднем плане», всегда может стать *предметом* референции, если содержание «фона» начнет рассматриваться как «фигура». В этом смысле гарфинкелевские тезисы о «решающей релевантности контекста» [Гарфинкель 2004: 113] и индексичности практических актов не противоречат общему для всей практико-ориентированной социологии положению об имманентности контекста самому практическому действию.

Подобная интерпретация контекста практического акта открывает путь релятивизации этого понятия. Контекст, по версии этнометодологии, не обладает самостоятельным существованием вне анализируемой практики, каждая конкретная контекстуализация практического действия уникальна и требует отдельного рассмотрения. А потому контекст оказывается «как-если-бы» (as-of-which) контекстом, подобно тому, как вовлеченный в практическое действие материальный объект – «как-если-бы» объектом (спички не замещают деньги в карточной игре, они суть деньги в данной конкретной практике).

Любопытно, что, разрабатывая вместе с Х. Саксом идею индексичности, Гарфинкель в своем решении проблемы контекста повседневных практических действий отказывается от выводов феноменологической социологии Шюца (которой был многим обязан на первых этапах создания своей концепции). У Шюца – в работе, выпущенной после его смерти Т. Лукманом, – недвусмысленно заявлен тезис необходимого «*подавления индексичности*» социальных ситуаций, без которого невозможна их типизация [Schutz, Luckmann 1975; цит. по: Абельс 2000: 93]. Ведь если каждое повседневное действие «абсолютно индексично» и неразрывно спаяно со своим контекстом, то невозможно никакое генерализованное описание элементов повседневного мира. Соответственно, само понятие «типизации» лишается права на существование. Шюц настаивает на процедуре подавления индексичности как на методологическом требовании «абстрагирования от частных случаев». Гарфинкель, напротив, полагает, что «не только не существует какого-либо понятия контекста-вообще, но и каждое без исключения использование слова “контекст” индексично само по своей сути» [Garfinkel 1967: 10]. Любопытно также и то, что Шюц настаивал на априорной недостаточности метафоры фигуры и фона для описания действий в повседневном мире. Он противопоставляет ей традиционные феноменологические концепты «тематического ядра» и «горизонта». (Более подробно о «тематическом ядре», «внутреннем горизонте» и «внешнем горизонте» см. в [Шюц 2004].)

Метафора «фигуры и фона» оказывается базовой метафорой практико-ориентированной социологии в том, что касается определения соотношения практического акта и его контекста. Она передает две отличительные черты «практической» дефиниции контекста: *индексичность* (отсутствие жесткой границы между контекстом и самим действием) и *рекурсивность* (фигура и фон, действие и его контекст способны меняться местами, как изображения на картинах Эшера). Характерно, что теоретики-этнометодологи Х. Меган и Х. Вуд [Megan, Wood 1974] в качестве наглядной иллюстрации практического акта в его рекурсивности и индексичности использовали картину Морица Эшера «Рисующие руки»:



Рекурсивность и индексичность практических актов, описанных при помощи метафоры «фигуры и фона», иллюстрируют переосмысление отношений «внутреннего» и «внешнего» в исследовании повседневности, как оно мыслится теоретиками практик.

### **Между «фигурой» и «фоном». Контекст как форма в теории фреймов**

Что находится между фигурой и фоном? И что лежит «по ту сторону» фона, если здесь вообще позволительно говорить о «той стороне»? Можно ли сказать, что двумя этими категориями исчерпывающе выражается наша интуиция повседневной социальной реальности? Данное допущение приемлемо, если мы признаем за социальной реальностью некоторую «однородность состава»: например, утверждение «практики – это все, что делается или обнаруживается в социальном мире» постулирует таковую однородность, а метафора «фигуры и фона» объясняет саму возможность отличия практического акта от окружающих его практик существованием различий между явными и неявными практиками (практиками «в фокусе» и «не в фокусе»). Но если мы не принимаем «монизма» теории практик и отказываемся редуцировать все содержание повседневного мира к единому «материалу и источнику» – социальным практикам – то метафора фигуры и фона нас вряд ли устроит.

Принципиально иная метафорика повседневного контекста предложена в теории фреймов. Если в практико-ориентированной социологии контекст определяется как фон, то для теории фреймов контекст – это в первую очередь *форма*. «Каким бы изменчивым ни было содержание кувшина, – пишет Гофман, – его ручка остается вполне осязаемой и неизменной» [Гофман 2003: 322].

Между фигурой и фоном пролегает слабо различимая грань, которая и придает ясные очертания фигуре. По своему положению она не относится ни к фигуре, ни к фону. Граница, разделяющая их, описывается лишь с использованием приставки «*мета-*». Зерубавель называет эту грань «межсоединением» или «тонкой линией» (*fine line*) [Zerubavel 1991], Джемс – «окаймлением» (*fringe*) [James 1950], Бейтсон – «очертанием» (*outline*) [Бейтсон 2000]. Гофман несколько вольно использует гуссерлевский термин «скобки» (*brackets*)<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Гуссерль, замечает: «Я могу понять какое-либо положение лишь после того, как заключу его в скобки» [Гуссерль 1999: 73]. Это утверждение указывает на специфику организации опыта – его дискретную представленность сознанию. Собственно, «заключение в скобки» являет собой первый этап процедуры феноменологической редукции. В теории фреймов дискретность атрибутируется не столько опыту, сколько самой повседневной реальности. «Деятельность, находящаяся в определенном фрейме, – пишет Гофман, – часто выделяется из непрерывного потока окружающих событий специальным набором пограничных знаков или некими условными скобками ... Такие знаки, подобно деревянной картинной раме, предположительно не являются ни частью содержания соответствующей деятельности, ни частью мира вне ее, но, скорее, пребывают и внутри и снаружи» [Гофман 2003: 326].



Все эти авторы иллюстрируют свои концептуальные построения уже разбиравшимся нами выше примером с рамой картины. Впрочем, для иллюстрации различия того, что Шюц назвал бы «областями смысла» пример с картинной рамой использовал еще Зиммель. «Современные теории искусства, – писал он, – решительно подчеркивают, что подлинной задачей живописи и пластики является пространственное изображение вещей. В этой связи легко упустить из виду, что пространство внутри картины представляет собой совершенно иной образ, чем то, реальное, в котором мы живем. Ибо если к предмету внутри этого пространства можно прикоснуться, то на картине его можно только созерцать; если каждая действительная часть пространства ощущается нами как часть бесконечности, то пространство картины – это замкнутый в себе мир; если реальный предмет состоит во взаимодействии со всем, что движется или покоится рядом с ним, то содержание произведения искусства обрывает эти связи и объединяет в самодостаточное единство лишь собственные элементы – его бытие протекает по ту сторону реальности. Из опыта действительности, откуда произведение искусства, разумеется, берет свое содержание, оно создает *свое суверенное царство*. (Курсив мой – В.В.) В то время как холст и краски на нем представляют собой части действительности, существование возникающего с их помощью художественного произведения протекает в идеальном пространстве, которое так же мало соприкасается с реальным, как могут соприкасаться друг с другом звуки и запахи» [Зиммель 2006а: 43].

В зиммелевской интерпретации рама картины разделяет области, где действуют разные «законы»: по одну сторону рамы – законы восприятия произведений искусства, по другую – законы повседневности. На языке феноменологической социологии такое различие следовало бы отнести к «внешним скобкам», разделяющим конечные области смыслов. Но подобная иллюстрация удовлетворительна только в случае определения метаконтекста, самостоятельного субуниверсума, например повседневной реальности как таковой.

Соответственно, можно говорить о двух типах таких контекстообразующих границ – внутренних и внешних. Первые различают фигуру и фон, вторые – отделяют контекстуальное целое фигуры и фона от их общего контекста (или метаконтекста). Иллюстрация внутренних границ – различие между передним и задним планом изображения на картине (или, как в случаях с картинами Руо и Блейка, – очерченными на картине людьми и предметами), тогда как рама самой картины – аналогия для определения внешних границ.

В чем принципиальное отличие контекста, понимаемого как «фон» от контекста в теории фреймов? Рассмотрим пример, предложенный В.Волковым для иллюстрации идеи «контекста как фона».

«Правомерно говорить о совокупности практик совместной деятельности, навыков, обычаев, образующих культурный фон, который едва ли поддается полной экспликации (всегда только частями) или кодификации. При этом, в каждом конкретном случае, различные фрагменты этой совокупности практик, принятых в данной культуре, функционируют как практическое знание того, как обращаться с людьми и предметами для достижения определенных целей.

Поясним данное положение на примере. В городе Петербурге на автобусной остановке на проспекте Космонавтов к столбу прибита табличка следующего вида:

Памятники Надписи и портреты Плитки адрес: Свеаборгская д. 58 телефон: 298-44-99
--

Более никаких пояснений нет. Тем не менее, предполагается, и совершенно обоснованно, что они не нужны: любой человек будет в состоянии правильно понять, а,

значит, воспользоваться по необходимости данным адресом или телефоном. Действительно, мы понимаем, что речь идет о кладбище, похоронах и связанных с этим вещах. Но как же мы понимаем, что имеются в виду не памятники архитектуры, не живописные портреты и не кафельные плитки, а некоторые надгробные атрибуты? Вот здесь уместно сказать о фоновом или неявном знании или о знании фоновых практик обращения с умершими как это принято в нашей культуре. Именно это знание придает однозначность и гарантирует беспроблемность коммуникации: это наше общее культурное знание, постольку, поскольку мы все разделяем данную форму жизни (в этом случае формой жизни выступает как бы форма смерти)» [Волков 1997: 39].

Представим теперь, что табличка выглядит иначе:

<p style="text-align: center;"><b>Внимание!</b> <b>Всем, кто видел человека, разместившего на автобусной остановке по пр-ту Космонавтов следующее объявление</b></p> <table border="1"><tr><td><p style="text-align: center;">Памятники Надписи и портреты Плитки адрес: Свеаборгская д. 58 телефон: 298-44-99</p></td></tr></table> <p style="text-align: center;"><b>Просьба обратиться в УВД г. Санкт-Петербурга, тел. 260-55-02</b></p>	<p style="text-align: center;">Памятники Надписи и портреты Плитки адрес: Свеаборгская д. 58 телефон: 298-44-99</p>
<p style="text-align: center;">Памятники Надписи и портреты Плитки адрес: Свеаборгская д. 58 телефон: 298-44-99</p>	

Что теперь «придает однозначность и гарантирует беспроблемность коммуникации»? «Фоновые практики» обращения с правоохранительными органами, «принятые в нашей культуре»? Почему, в таком случае, теперь актуализируется именно это фоновое знание, а не знание практик обращения с умершими? Анализируя краткий текст коммуникативного сообщения, написанного на табличке, В. Волков слишком поспешно приходит к выводу об отсутствии и избыточности всяких «дополнительных сообщений». Главным дополнительным метакоммуникативным сообщением здесь является сама табличка, «говорящая» читателю, какую именно схему распознавания следует применить к данному тексту. Стоит провести «рефрейминг» – т.е. иначе контекстуализовать повседневное сообщение – и в его распознавании начинает использоваться иная схема. По сути, поместив текст объявления в другое объявление, мы переопределили «внешние скобки», разделявшие сообщение и ситуацию его прочтения (т.е. различные «области значений»), как «внутренние скобки», выделяющие одно сообщение в другом сообщении.

Невнимание теоретиков практик к метакоммуникативным сообщениям, пронизывающим повседневный мир и обеспечивающим связность контекстов обыденных действий, – закономерное следствие понимания контекста повседневного действия (сообщения) как рекурсивного и индексичного «фона». Напротив, контекст, понимаемый не как фон, а как форма, не индексичен. Он не «спаян» с «фигурой». Мы можем говорить о табличке, прибитой к фонарному столбу, как об определенном контексте повседневного сообщения, независимо от того, что именно на ней написано. Это, собственно, и имел в виду Гофман, проводя (очень зиммелеанскую по своей интенции) аналогию с кувшином, содержание которого всегда различно, но ручка неизменна.

Кроме того, контекст в теории фреймов, не рекурсивен. Он не меняется местами с содержанием действия, которое призван контекстуализовать, поскольку иначе он бы утратил свою функцию *метакоммуникативного* сообщения. Области, разделяемые «формой», могут

принадлежать одному «порядку существования» (как это бывает в случае с внутренними скобками), но сама эта форма не принадлежит тому же порядку.

Вместо свойств рекурсивности и индексичности теория фреймов наделяет повседневный контекст характеристиками *переключаемости* и *репрезентативности*.

Переключаемость контекстов – это характеристика способности к повторной контекстуализации, «переключению» (keying) и «повторному переключению» (rekeying). Примером переключения контекстов может служить описанный выше результат включения одного объявления в границы другого объявления. Превращение «внешних границ» во «внутренние границы» переформатирует сообщение. Другой пример переключения – «игра» приматов, описанная Бейтсоном. В контексте «игры» воспроизводятся действия, свойственные контексту «драки», но игра трансформирует содержание этого контекста, переводит его в плоскость «несерьезного», превращенного взаимодействия. Таким образом, переключение обнаруживается везде, где имеет место систематическая трансформация содержания повседневных действий (сообщений) в результате их реконтекстуализации.

Другое свойство повседневных контекстов, тесно связанное с переключаемостью и акцентируемое теорией фреймов, – репрезентативность. Предполагается, что контекст обыденного действия должен быть понят не просто как автономная от содержания и способная к трансформации «форма», но как форма репрезентативная, «значащая». Форма сообщения также представляет собой сообщение [Бейтсон 2000]. Кавычки и скобки, не только маркируют помещенный в них текст – они сами являются текстом [Хофшtedтер 2001]. Рама картины не просто физически разделяет две области пространства, она несет символическую нагрузку [Зиммель 2006b].

Получается, что и «форма сообщения», и само «сообщение» – суть сообщения? И действие в фрейме, и действие, учреждающее фрейм (по Бейтсону: уговор, расстановка кавычек, принятие правил игры) – суть действия? Не значит ли это, что утверждение репрезентативности контекста в теории фреймов – просто завуалированный тезис о рекурсивности фигуры и фона? Отнюдь нет! Фрейм не сводится ни к действиям, его учреждающим, ни к действиям, им контекстуализованным. Говоря о том, что фрейм – *метакоммуникативное образование*, теоретики фреймов акцентируют приставку «мета-». Действие в фрейме и сам фрейм не обладают рекурсивными отношениями, они не могут «меняться местами».

Зерубавель замечает: «Пространственные границы разделяют нечто большее, чем пространство. Линии, ограничивающие предположительно инсулярные (четко очерченные, обособленные) фрагменты пространства, зачастую репрезентируют невидимые линии, отделяющие друг от друга чисто когнитивные сущности, такие как нации или этнические группы. Пересечь их – значит поколебать определенность этих ментальных границ. Именно поэтому мы придаем столь большое символическое значение актам перехода границы и склонны рассматривать переход Красного моря возвращающимися из Египта древними израильтянами в качестве акта освобождения. Поэтому же Берлинская стена служила репрезентацией ментальной границы между демократией и коммунизмом, а открытие границы между Австрией и Венгрией в 1989 г. стало символической репрезентацией духа “гласности” как такового» [Zerubavel 1991:11].

Само по себе данное рассуждение не несет социологии ничего принципиально нового – социальные антропологи описали все возможные эффекты символизации пространственных границ задолго до «когнитивной революции». Однако неслучайно, что это утверждение принадлежит именно представителю когнитивной социологии фреймов. *«Интенция репрезентативности»*, определение фрейма как «значимой формы» приходит в социологию повседневности из когнитивных наук и является общим не только для работ Г. Бейтсона, И. Гофмана, Э. Зерубавеля, но и для теорий кибернетика М. Минского [Минский 1979], лингвистов Ч. Филлмора [Филлмор 1988], Р. Шэнка и Р. Эбельсона [Shank, Abelson 1977]. Социологические теории фреймов отличает переопределение «репрезентативности» именно в категориях «символического».

Что дает такое определение контекста для исследований повседневного мира? Во-первых, теперь ни про одно повседневное действие нельзя сказать, что оно происходит только «здесь и сейчас», в уникальном «индексичном» контексте. Как замечает Уорнер, повседневный контекст может «символизировать (обозначать или выражать) какой-то другой пространственно-временной контекст – либо далеко удаленный и давно минувший, либо близкий и недавний. Взрослый человек находит письмо, написанное на чужом языке, датированное уже давно минувшим годом и подписанное его матерью. Он читает и плачет. Контекст действия – здесь и сейчас, но значения пробуждают в памяти давно прошедшее время и далеко удаленное место. Наблюдаемое действие происходит здесь и сейчас, но атрибутируемое значение помещает знак в совершенно иной контекст» [Уорнер 2000: 521]. Таким образом, контексты связаны отношениями индикации (Шюц), сигнификации, означания. Контекст в теории фреймов (в отличие от контекста в теории практик) благодаря свойству репрезентативности никогда не локализован только «здесь и сейчас».

Во-вторых, понимание контекста как «значимой формы» возвращает повседневному миру трансцендентное измерение. «Символ, – пишет Шюц, – можно для начала определить как аппрезентативное соотнесение высшего порядка, в котором аппрезентирующим членом пары является объект, факт или событие в реальности нашей повседневной жизни, а другой, аппрезентируемый член относится к идее, трансцендирующей за рамки нашего опыта повседневной жизни» [Шюц 2004: 501]. По Шюцу, символическая репрезентативность контекстов повседневного действия не только обеспечивает связь различных пространственно-временных обстоятельств, она связывает обыденные ситуации взаимодействия лицом-к-лицу с «трансценденциями, выходящими за пределы актуального Здесь и Сейчас» [Шюц 2004: 526].

### Резюме

Итак, по итогам проведенной кодификации мы можем заключить, что:

1. «Теории практик» не являются монолитной теоретической конструкцией, но представляют собой совокупность таких конструкций, опирающихся на фундамент общей базовой концептуализации (понятие «практика» и сопряженные с ним дотеоретические интуиции). То же можно сказать и о «теории фреймов».

2. «Фрейм» и «практика», как базовые концептуализации, сообщают выстроенным с их использованием теоретическим конструкциям специфическую логику анализа повседневной социальной реальности. Обе эти логики привлекают исследовательское внимание к миру повседневности как совокупности практических действий, совершаемых в некотором социальном контексте. Однако проблематизация этого контекста и способы его включения в аналитические схемы у теоретиков практик и теоретиков фреймов принципиально различны. Таким образом, понимание контекста повседневного действия – есть одновременно точка расхождения двух теоретических перспектив и зона наибольшего напряжения, возникающего при их сопоставлении.

3. Одним из ведущих теоретических мотивов практико-ориентированной социологии является «интенция внеположности», диктующая курс на устранение, «снятие» фундаментальных оппозиций социологического мышления, опирающихся на различие «внутреннего» и «внешнего». Тезис «внутри то же, что и снаружи» приводит, с одной стороны, к неразличимости действия и его контекста, с другой – к «имманентизации» предмета социологии повседневности. Повседневное оказывается синонимом «посюстороннего», имманентного, а социология повседневности становится «здесь-и-сейчас-социологией».

4. В теориях практик контекст практического акта либо неразрывно спаян с самим практическим актом, что делает невозможным его анализ как самостоятельного феномена (эффект элизии в теории структуриации), либо находится с этим практическим актом в рекурсивных и индексичных отношениях (решение, предложенное в этнометодологии). В

основе такой интерпретации соотношения повседневного действия и контекста его осуществления лежит имплицитная метафорика «фигуры и фона».

5. В теории фреймов контекст обладает автономным и независимым от контекстуализированного практического акта статусом. Он не сводится ни к содержанию действия в фрейме, ни к содержанию действий за фреймом. Соответственно, повседневная социальная реальность трактуется не как арена нерелективных практических актов, а как «машинерия контекстов», фреймирующих межличностные взаимодействия. В основе такой интерпретации лежит имплицитная метафорика «значащей формы».

Кодификация позволяет выявить аксиомы теоретической работы, но сама она – как способ теоретического исследования – покоится на столь же скрытых, по умолчанию принимаемых аксиомах; одна из таких аксиом: *не проводить оценочных сравнений*. Поэтому логика кодификационного анализа запрещает нам задавать вопрос: «что лучше – теория практик или теория фреймов?» Концептуальные схемы, безусловно, инструментальны и предполагают трансляцию в практическую исследовательскую деятельность, но деятельность эта не настолько практична, чтобы кодификатор мог поставить перед исследователем два пузырька с этикетками, на которых написано: «теория практик» и «теория фреймов», с последующим доказательством преимуществ одного из них. В пространстве науки не существует аналитических схем, содержащих универсальное чудодейственное средство, панацею для полузагубленных исследовательских проектов.

Ради чего тогда – если не ради скрытой рекламы и открытой критики – проводить кодификацию? Другая аксиома кодификационного исследования такова: *теоретик свободен в выборе решения, но не свободен в принятии последствий этого решения (теоретических импликаций)*. Поэтому различные аналитические схемы, объединенные общими концептуализациями, принуждают своих авторов – иногда против их воли – к принятию новых допущений. В личной беседе профессор-этнометодолог Род Уотсон так прокомментировал аргументы, изложенные в этой статье: «Гарфинкель вовсе не стремился к уходу от трансцендентного измерения социальной жизни! Он не пытался закрыть на него глаза. Наша задача – показать, как трансцендентное *создается* в имманентном, как оно в нем достигается и собирается. Это отказ от трансцендентного-как-данности в пользу трансцендентного-как-практического-достижения. Поэтому мы просто говорим о другой, *имманентной трансцендентности*». (Вопрос о том, как «имманентная трансцендентность» этнометодологов соотносится с классическим пониманием трансцендентного измерения социального мира, мы бы хотели оставить здесь открытым.)

Собственно, кодификация и позволяет заглянуть за горизонт сиюминутных теоретических выигрышей, чтобы понять, к чему следует готовиться теоретику, избравшему тот или иной путь концептуализации. Фрейм-аналитики в предельном горизонте последствий расплачиваются за свой интерес к формальным контекстам повседневной жизни тем, что их критики называют «грехом формализма», уходом от «реальных содержаний» мира взаимодействий лицом-к-лицу. Теоретики практик – лишением своего объекта трансцендентного измерения, «имманентизмом», неспособностью выйти за пространственно-временные границы ситуаций здесь-и-сейчас.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию. СПб.: Алетейя, 2000.
- Арчер М. Реализм и морфогенез // Теория общества. Сборник / Пер с нем., англ. / Вступ. статья, сост. и общая ред. А.Ф. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц, 1999.
- Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии, эпистемологии / Пер. с англ. М.: Смысл, 2000.

- Белявская Е.Г.* Семантическая структура слова в номинативном и когнитивном аспектах. Дис. д-ра фил. наук. М.: МГЛУ, 1991.
- Бикбов А.Т.* Формирование взгляда социолога через критику очевидности // Лемуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П. Начала практической социологии / Пер с франц. СПб.: Алетейя, 2001.
- Бурдые П.* Практический смысл / Пер. с фр. А.Т. Бибкова, Е.Д. Вознесенской, С.Н. Зенкина, Н.А. Шматко; отв. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко. М.-СПб.: Алетейя, 2001.
- Бурдые П.* Социология политики / Пер. с фр. Н.А. Шматко / Сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1993.
- Бурдые П.* Начала. М.: Socio-logos, 1994.
- Верлен Б.* Общество, действие и пространство. Альтернативная социальная география / Пер. с англ. С.П. Баньковская // Социологическое обозрение. 2001. Т. 1. № 2.
- Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. М.: Гнозис, 1994.
- Волков В.В.* О концепции практик в социальных науках // Социологические исследования. 1997. №6.
- Гарфинкель Г.* Что такое этнометодология? // Социологическое обозрение 2004. Т. 3. №4.
- Гарфинкель Г., Сакс Х.* О формальных структурах практических действий / Пер. с англ. В.Г. Николаева // Социальные и гуманитарные науки. Социология. 2003.
- Гегель Г.В.Ф.* Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Отв. Ред. Е.П. Ситковский. М.: Мысль, 1977.
- Гидденс Э.* Устройство общества. Очерк теории структуризации. М.: Академический проект, 2003.
- Гофман И.* Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / Под ред. Г.С. Батыгина и Л.А. Козловой; вступ. статья Г.С. Батыгина. М.: Институт социологии РАН, 2003.
- Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Девятко И.Ф.* Социологические теории деятельности и практической рациональности. М.: Аванти плюс, 2003.
- Делез Ж.* Логика смысла. М., 1998.
- Дюркгейм Э.* Самоубийство. М.: Мысль, 1994.
- Зиммель Г.* Философия денег (фрагмент) // Теория общества / Под ред. А.Ф. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц, 1999.
- Зиммель Г.* Ручка // Социология вещей / Под ред. В.С. Вахштайна. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006а.
- Коркюф Ф.* Новые социологии / Пер с фр. М.-СПб.: Алетейя, 2004.
- Мерлье Д.* Статистическое конструирование Лемуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П. Начала практической социологии / Пер с франц. СПб.: Алетейя, 2001.
- Минский М.* Фреймы для представления знаний. М.: Энергия, 1979.
- Пэнто Л.* Личный опыт и научное требование объективности // Лемуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П. Начала практической социологии / Пер с франц. СПб.: Алетейя, 2001.
- Сартр Ж.П.* Проблемы метода / Пер. с фр. М.: Прогресс, 1993.
- Солсо Р.* Когнитивная психология. М.: Тривола, 1996.
- Трущенко О.* Престиж центра. М.: Socio-Logos, 1991
- Уинч П.* Идея социальной науки и ее отношение к философии / Пер. с англ. М. Горбачева, Т. Дмитриева. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.
- Уорнер У.* Живые и мертвые. М.: Университетская книга, 2000.
- Филиппов А.Ф.* Социология пространства. СПб.: «Владимир Даль», 2008.
- Филлмор Ч.* Фреймы и семантика понимания // НЗЛ. 1988. Вып. 23: Когнитивные аспекты языка.

- Фуко М.* Диспозитив сексуальности // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.
- Хофштедтер Д.* Гедель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. М.: Бахрах, 2001.
- Цурикова Л.В.* Проблемы когнитивного анализа дискурса в современной лингвистике // Вестник ВГУ. 2001. №2.
- Шампань П.* Разрыв с предвзятыми или искусственно созданными конструкциями // Ленуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П. Начала практической социологии / Пер с франц. СПб.: Алетейя, 2001.
- Шматко Н.А.* На пути к практической теории практики // Бурдые П. Практический смысл. / Пер. с фр. А.Т. Бибкова, Е.Д. Вознесенской, С.Н. Зенкина, Н.А. Шматко; отв. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко. М.-СПб.: Алетейя, 2001.
- Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004.
- Эко У.* Роль читателя. Исследования по семиотике текста. М.: Изд-во РГГУ, 2005.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / Пер. с англ. С. И. Церетели // Юм Д. Сочинения: В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1996.
- Alexander J.C.* The reality of Reduction: Failed Synthesis of Pierre Bourdieu // Fin de Siecle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason / by J. Alexander. L.: Verso, 1995.
- Bertilsson* The Theory of Structuration: Prospects and Problems / A. Giddens: Critical Assessments / Ed. by C. Bryant, D. Jary Vol. 1. L.: Routledge, 1988.
- Bhaskar R.* Reclaiming reality. L.: Verso, 1989.
- Blumer H.* Symbolic Interactionism: Perspective and method. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1969.
- Bourdieu P.* Outline of a Theory of Practice / trans. by R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Bourdieu P.* The Categories of Professorial Judgment / Bourdieu P. Homo Academicus. Cambridge, 1988.
- Certeau de M.* The Practice of Everyday Life. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Dewey J.* Human Nature and Experience. N.Y.: Holt, 1966.
- Dreyfus H.* Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's 'Being and Time'. Cambridge, MA: MIT Press, 1993.
- Garfinkel H.* Studies in Ethnomethodology. New Jersey: Prentice-Hall, 1967.
- Garfinkel H.* Ethnomethodology's program: Working out Durkheim's aphorism. NY.: Rowman & Littlefield, 2002.
- Geertz C.* The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973.
- Glazer B., Strauss A.* Awareness Contexts and Social Interaction // Symbolic Interaction: A Reader in Social Psychology. Boston: Ally and Bacon, 1972.
- Goffman E.* A Reply to Denzin and Keller // Erving Goffman: Vol. 4 / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. London: Sage Publications, 2000.
- Gurwitsch A.* The field of consciousness. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1964.
- James W.* Principles of Psychology. Vol. 2 . NY.: Dover Publication, 1950. Ch. 21.
- Lefebvre H.* The Production of Space. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.
- Livingston E.* Making sense of ethnomethodology. L. ; N.Y., 1987.
- Megan H., Wood H.* The Reality of Ethnomethodology. New York: Wiley, 1974.
- Oakeshott M.* Rationalism in Politics and Other Essays. Indianapolis: Liberty Press, 1991.
- Rawls A.W.* Durkheim's treatment of practice: Concrete practice vs. representations as the foundation of reason // Journal of Classical Sociology. 2001. 1(1). P. 33-68.
- Schatzki T.* Social practices: a Wittgensteinian approach to human activity and the social, New York: Cambridge University Press, 1996.
- Schutz A., Luckmann T.* Strukturen der Lebenswelt. Neuwied, 1975.

- Searle J.* Intentionality: An Essay on the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Shank R.S., Abelson R.P.* Scripts, Plans, Goals and Understanding. NJ.: Erlbaum, 1977.
- Social behavior and personality (Contribution of W.I. Thomas to theory and social research) / Ed. by E.H. Volkart. N.Y.: Social Science Research Council, 1991.
- Tannen D.* Framing in Discourse. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Taylor C.* Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein // Philosophical Arguments. London: Harvard University Press, 1995.
- The Practice Turn in Contemporary Theory / ed. by T. Schatzki et al. New York: Routledge, 2001.
- Turner S.* The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.
- Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tubingen: J.C.B.Mohr, 1985.
- Zerubavel E.* The Fine Line: Boundaries and Distinctions in Everyday Life. New York: Free Press, 1991.



## СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

*Александр Филиппов*

### **Ясность, беспокойство и рефлексия: к социологической характеристике современности**

#### I

В самом простом смысле слова мы всегда современники того, что происходит. Но «современна» ли сегодняшняя Россия? Это вопрос совершенно не академического свойства. От ответа на него зависит и оценка прошлого, и диагноз настоящего, и планы на будущее. Мжем ли мы утверждать, что у нас не было модернизации? Или она все же состоялась, но была кардинально отличной от западного варианта? Ожидать ли нам еще одной модернизации? И если да, то какой: «западная» или «оригинальной»? Чтобы ответить на эти вопросы, нужно сначала выяснить, *что* считать современностью, причем попытки опираться на имеющуюся литературу представляются безнадежными: слишком избыточны публикации.

Споры о «современном» стали привычными. Появление «постмодернизма» только подлило масла в огонь: «модерн» теперь можно рассматривать и как «незавершенный проект», и как то, что уже отжило свой век. Литература о модерне кажется избыточной, но эта избыточность обманчива. Постоянное, на протяжении многих лет обсуждение проблематики «современного в современном» (это определение модерна возводят к Бодлеру [см., например, 25, S.17-21]) относится к конститутивным признакам того, что обсуждают. Современность, так сказать, только и становится собой, обнаруживая и определяя свою новизну. Самоопределяясь в противоположность традиции, современность становится оторванной от традиции. Современность не только учитывает свои отличия от прошлого, но и наталкивается на собственные последствия и пытается справиться с ними.

Контрастирование с традицией и учет собственных последствий называются рефлексией. Современность изначально рефлексивна, рефлексивность же современна [см., например 19; 27]<sup>1</sup>. А это означает, наряду с прочим, что здесь нет закрытых вопросов, исчерпывающих предмет трактовок. Современна лишь постоянная рефлексия<sup>2</sup> относительно современного, отказ от готового образа модерна или постмодерна. В том числе и потому, что современность не одновременна для разных стран и культур. Часто утверждают, что возможность в разных точках Земли наблюдать с помощью телевидения одно и то же событие или путешествовать по всему миру, расплачиваясь одной и той же кредитной картой и по-туристски *глазая* на многообразие культур и образов жизни [1; 38], тесная взаимозависимость экономики, политики и культуры разных стран и т.п. – это симптом глобализации, а глобализация, в свою очередь, – симптом новейшей современности [24]. Однако все перечисленное вовсе не означает, что современность всюду одинакова. Скорее, она разнородна именно как глобальный феномен. А потому в России, сравнительно с, обобщенно говоря, Западом, мы словно невзначай ставим другие вопросы и получаем другие ответы.

Говоря о современности, мы имеем право быть несовременными, возвращаться к будто бы пройденному также и потому, что пройдено оно не здесь и не теперь. Мы меняем отношение к своей традиции, даже не говоря о ней; мы меняем отношение к своему «проекту модерна», даже если его уже нет или еще нет, мы тематизируем тех авторов, которые

<sup>1</sup> Понятия рефлексии и рефлексивности очень по-разному используются разными авторами и далеко не исчерпываются тем значением, в котором они введены у нас.

<sup>2</sup> Понятие «постоянная рефлексия» для характеристики современной ситуации ввел в 1957 г. Х. Шельски. См.: [31].

актуальны, но также и тех, которые только могут стать – или не стать – актуальными. Главное – их вклад в саморефлексию современности.

Таковы классики социологии – в том узком смысле слова «социология», который постепенно утрачивается в наши дни. «Социология, – говорит Ю. Хабермас, – возникает как теория буржуазного общества; на ее долю выпадает задача объяснить протекание и аномические формы проявления капиталистической модернизации добуржуазных обществ» [26, S. 21]<sup>3</sup>. Именно социология, наука о кризисе перехода от традиционных к современным обществам *par excellence*, единственная из всех социальных дисциплин сохранила связь с проблемами всего общества<sup>4</sup>, а не только его отдельных сфер (будь то экономика, политика или что-то еще) (см.: [26, S. 19-20]). Иными словами, социология становится социологией одновременно с тем, как современность становится модерном [12, с.55-56], она представляет собой совершенно новую попытку постигнуть общество как общество, а не только его экономику, политику, искусство или религию. В ряду установившихся дисциплин она претендует на особое место.

Современная социология мало чем напоминает науку этого раннего периода, но зато в ней откристаллизовалось представление о *классиках*, которых почти исключительно находят среди мыслителей той знаменательной эпохи<sup>5</sup>, продолжавшейся около полувека, с середины 80-х гг. XIX столетия до середины 30-х гг. XX (См. обоснование такой периодизации в: [28, Ch.1]). Мы привыкли понимать научность как постоянное преодоление отжившего. Недаром среди ученых распространено мнение, что историей науки занимается тот, кто ничего не может сделать в самой науке. М. Вебер неоднократно повторял, что высшее призвание ученого – понимать, сколь скоропреходящи результаты его поисков истины. Он относил это и к себе и вовсе не готовился стать классиком. Аналогичные, хотя и не столь эмоциональные высказывания можно найти у Э. Дюркгейма.

В наши дни теоретическая социология в значительной части самоопределяется не просто через обращение к своему прошлому, но через признание его особого, суверенного статуса. Случилось так, что обращение к классикам стало признаком хорошего теоретического труда. Классики социологии, «бессмертные на время», не нуждаются в дополнительных аргументах в пользу их значимости именно теперь, когда мы продолжаем говорить о современности современного, того самого современного, к становлению совокупной саморефлексии которого они имели столь непосредственное отношение. Это фактическое обстоятельство, участие классиков социологии в осмыслении современности и в становлении социологии как современной науки мы принимаем за отправную точку последующего изложения.

## II

Один из лучших нынешних знатоков классической традиции британский социолог Д. Фризби особенно стремится подчеркнуть значение действительно еще очень и очень недооцененного Г. Зиммеля. Он утверждает, что только Зиммелю удалось не просто очертить новизну современного общества, но и показать, как оно переживается человеком

---

<sup>3</sup> Хабермас присоединяется здесь к точке зрения Нойдорфа, сформулированной в статье «Социология» в «Evangelisches Staatslexikon». Заметим также, что в этом контексте буржуазный («bürgerlich») можно переводить и как «гражданский».

<sup>4</sup> Мы выносим за скобки достаточно спорный вопрос о том, что вообще в этом контексте может означать понятие «общество».

<sup>5</sup> В ранний период становления социологии как университетской дисциплины классиками называли совсем не тех, кого причисляют к ним теперь. В современный канон непременно включают М. Вебера и Э. Дюркгейма, более спорным, но, во всяком случае для многих англо-американских авторов, устойчивым стало положение К. Маркса. Среди тех, чью классическую роль скорее приходится отстаивать, чем просто на нее ссылаться, называют Ф. Тенниса, Г. Зиммеля, Дж. Г. Мида, Т. Парсонса и К. Мангейма. См., помимо цитированной выше книги Хабермаса и статьи Рамштедта, также: [17; 18; 29]. Представляет интерес новейшая попытка показать *неклассичность* классиков для их времени. См.: [21, p. 1512 ff, 1542 f]. Ср. также: [20]. В новейшей отечественной литературе см.: [9].

[23]. Ниже мы покажем, сколь мало обосновано это суждение. Напротив, *все классики*, о которых пойдет речь, высказывают в значительной степени сходные или согласующиеся между собой суждения, которые касаются именно внутреннего опыта, переживания современной ситуации. Социология, вопреки многим распространенным представлениям о ней, оказывается также *феноменологией*<sup>6</sup> *современного сознания*.

О человеке *современном* классическая социология уже на заре своего существования высказывается весьма определенно:

Исчисляющий знает свое превосходство и свободу, он уверен в целях и господстве над средствами, мысленно видя их зависимыми от себя, и он управляет ими согласно своим решениям, как бы ни казалось, будто движутся они собственными путями. Но целое познаний и мнений о регулярном или вероятном ходе вещей, как тех, которые поддаются, так и тех, которые не поддаются определению [то целое познаний и мнений], которые человек может лелеять, находить уже готовыми и использовать; а потому также и знание о своих и чужих, противостоящих (значит, их надо преодолеть) или благоприятствующих (значит, их надо добыть) силах или мощи я называю его сознательностью. Чтобы исчисление было правильным, сознательность должна лежать в основании всех его установок и оценок. Это знание, которым можно распоряжаться, оно пригодно для планомерного применения; это теория и метод господства над природой и человеком. Сознательный индивид презирует все темные чувства, предощущения, предрассудки как то, что в этом отношении имеет ничтожную или сомнительную ценность, и он хочет, в соответствии со своими ясно и четко оформленными понятиями, устроить свое ведение жизни и свое воззрение на мир [36, S. 112]<sup>7</sup>.

Это рассуждение из знаменитого сочинения Фердинанда Тенниса «Сообщество и общество» представляет исключительную важность. Здесь в концентрированном виде представлены основные аспекты видения современного человека и вся последующая проблематика. Рассмотрим это подробнее.

Речь идет о самообладании *действующего* (так немецкие социологи часто именовали индивида, подчеркивая самую существенную его характеристику: действие). У него есть *ясные и четкие* понятия. Он знает свое превосходство, презирует темные чувства, а потому, не ошибаясь в вычислениях, господствует над природой и человеком и сообразно этому устраивает свое ведение жизни и воззрение на мир. Сознательность предполагает также самоосуждение: он проклинает свои практические ошибки. Только это не совесть, заставляющая стыдиться плохого в себе, потому что совесть – «высшее, духовное выражение» *сущностной* воли, а «сознательность» – выражение воли *избирательной* [36, S.113]. Два типа воли, которые выделяет Теннис, можно понять примерно так. В одном случае человек, не рассуждая, действует, как принято, выражая волю семьи, соседской общины и т.п. Во втором случае мы имеем дело с индивидуальным выбором, оценкой обстоятельств и расчетом. По тому, какой тип воли преимущественно определяет поведение, Теннис вычленяет два идеальных типа социального устройства: «общество» («*Gemeinschaft*») и «общество» («*Gesellschaft*»), относя преобладание первого ко временам минувшим, а второго – к современности. Не то чтобы *сущностная* воля и сопряженное с нею сообщество, *Gemeinschaft*, исчезали совершенно, но для Тенниса современно в современном именно *общество* в описанном смысле.

Собственно, в цитированном рассуждении нет почти ничего, что нельзя было бы так или иначе вычитать в философии нового времени, хотя бы у Декарта<sup>8</sup>, у Спинозы и особенно у почитаемого Теннисом Гоббса (См., например: Гоббс Т. Левиафан. Ч. 1. Гл. II, III, V. См.

<sup>6</sup> Термин предложен Б. Г. Капустиным.

<sup>7</sup> Подробно о собственно социологической концепции Тенниса см.[13].

<sup>8</sup> «От Декарта, таким образом, идет современное понятие о том, что достоверность – дитя рефлексивной ясности, т.е. перепроверки наших собственных представлений безотносительно к тому, что они "репрезентируют"...», – справедливо замечает Ч. Тэйлор [34, p. 469].

также: [37]). Заметим, однако, что в конце XIX в. эта позиция получает новые и очень важные акценты. Теннис подчеркивает состоятельность человека в распоряжении своими мыслями, он говорит о *единстве самосознания*, не забывая упомянуть, что именно сознательность лежит в основании всех безошибочных поступков. Это напоминает *единство апперцепции*, кантовское «я мыслю, которое должно иметь возможность сопровождать все мои представления» [Kant I. Kritik der reinen Vernunft. В 131]. Само по себе эмпирическое сознание, говорит Кант, рассеяно и не связано с тождественностью субъекта. «Таким образом, только благодаря тому, что я могу связать многообразие данных представлений в одном сознании, возможно чтобы я представлял себе тождество сознания в самих этих представлениях, т.е. аналитическое единство апперцепции возможно лишь при условии какого-либо синтетического единства» [Ibid. В 133]. Иными словами, поясняет он далее, я соединяю свои представления воедино в своем самосознании; если бы я не сообщал им единство моего самосознания, то мое Я (Selbst) было бы столь же разрозненным и пестрым, как и мои представления [См.: Ibid. В 134]. Конечно, Теннис далеко не кантианец, но зависимость от Канта очень сильна во всей социологии. А в данном случае для нас важно, что Кант не вполне еще порывает с Просвещением и опирается на современную ему позитивную науку. Именно научность предполагает, в частности, ясность самосознания. Ясность означает, что в моем сознании суть *только мои мысли* и нет неведь откуда взявшихся представлений. Я контролирую свой опыт. Единство Я обеспечивается у Канта, между прочим, различением эмпирического сознания и чистого единства апперцепции (при этом собственная самодеятельность сознания остается, как известно, скрытой от него самого и доступной самонаблюдению только феноменально). У Тенниса ясность есть знание о себе совокупно со знанием о других – как о людях, так и о природных вещах и процессах; это ясность относительно собственной воли и знающе-волевое преодоление всего неясного в себе, всех «темных чувств, предощущений и предрассудков». Эти чувства вытесняются волевым усилием; его можно было бы назвать *волей к ясности*. Волевой характер мышления обнаруживается, когда мы сопоставляем «сущностную» и «избирательную» волю. О первой из них Теннис говорит, что она есть «психический эквивалент тела» [36, S. 87]. Здесь различаются растительная, животная и умственная («ментальная») формы воли [36, S. 92]<sup>9</sup>. Они мыслятся в единстве, обусловленность мышления телом (ведь есть же у нас и голод, и половое чувство, и почти инстинктивная любовь к потомству) не исчезает даже и в избирательной воле, тем более велика она в воле сущностной. Однако мышление все-таки берет верх, «оно становится Богом, который извне сообщает движение инертной массе» [36, S. 108]. Сущностная воля, таким образом, изначально, но она порождает сам процесс мышления, который затем старается возобладать над ней и сделать зависимой от себя (См.: [36, S.243]). То же происходит, по Теннису, и с историческими народами. «Gemeinschaft» уступает место «Gesellschaft», «культура народности» перерождается в «цивилизацию государственности»; соответственно меняются и сами люди. «Изменяя свой социальный статус и, следовательно, условия своей повседневной жизни, люди меняют свой *темперамент*; неустанное стремление к переменам делает его лихорадочным и непостоянным» (См.: [36, S.244]).

Это весьма и весьма любопытно! Оказывается, современный человек – интеллектуал, отдающий себе отчет во всех своих идеях и представлениях, господин природы и других людей (насколько они ему позволяют), человек, у которого исчисляющий разум взял верх над органическими стремлениями и привязанностями, на самом деле лихорадочен и неспокоен. «Теория и метод господства над природой и человеком», «знание регулярного и вероятного хода вещей», уверенность в их зависимости от себя оборачиваются беспокойством, лихорадочным непостоянством. Это неслучайно. Говорил же Ницше: «Больше разума в твоём теле, чем в твоей высшей мудрости. И кто знает, к чему нужна

<sup>9</sup> Разумеется, это старое, идущее еще от Аристотеля различение типов души, равно как и описание Gemeinschaft во многом воспроизводит аристотелевскую концепцию социальности.

твоему телу твоя высшая мудрость. ... Созидающее тело создало себе дух как длань своей воли. Отворачиваясь от тела, презирая его, вы готовите себе гибель» [11, с. 24-25]<sup>10</sup>.

Само собой разумеется, что усмирить такого человека, ввести его в рамки мирного взаимодействия с себе подобными может только государство. Недаром в последней книге «Введение в социологию» (1931) Теннис набрасывает идею «всемирного государства» (См.: [35, S.115], которое заботливо формирует души своих подданных всеми мерами идеологического и воспитательного воздействия, делая их солидарными не просто под игом суверена (подобно гражданам, договорившимся уступить часть прав «смертному Богу», Левиафану Гоббса), но в рамках этически-политической общности, именуемой «Gemeinwesen»<sup>11</sup>. Остается только спросить, насколько человек беспокоен, корыстен и, собственно, интеллектуален в этом государстве. Ответа у Тенниса на этот вопрос мы не находим.

Итак, перечислим важнейшие взаимосвязанные характеристики современного человека:

- a) уверенность в себе,
- b) интеллект,
- c) стремление к ясности и презрение к инстинктам,
- d) беспокойство.

Эта взаимосвязь обнаруживается и в сочинениях других классиков социологии. Например, весьма характерны знаменитые описания Э. Дюркгеймом *аномии* – резкого снижения социальной регуляции поведения, потери обществом значительной части морального давления на индивида:

... фактически промышленность, вместо того чтобы служить средством к достижению высшей цели, уже сделалась сама по себе центром конечных стремлений как индивидуумов, так и общества. В силу этого индивидуальные аппетиты разрастаются беспредельно и выходят из-под влияния какого бы то ни было сдерживающего их авторитета ... Самое развитие промышленности и беспредельное расширение рынков неизбежно благоприятствуют в свою очередь безудержному росту человеческих желаний ... Вот откуда происходит это крайнее возбуждение, которое от одной части общества передалось и всем остальным ... Алчные вожделения охватывают людей всех слоев и не могут найти себе определенной точки приложения. Ничто не может успокоить их, потому что цель, к которой они стремятся, бесконечно превышает все то, что они могут действительно достигнуть. Лихорадочная ненасытная погоня за воображаемым обесценивает наличную действительность и заставляет пренебрегать ею... И достаточно какой-нибудь превратности судьбы для того, чтобы человек оказался бессильным перенести это испытание. Лихорадочное возбуждение падает, и человек видит, как бесплодно было все это смятение...» [6, с. 241-243].

«Лихорадочное возбуждение», как мы видим, связано с расчетливостью и интеллектуализмом, без которых немислима современная коммерция<sup>12</sup>. Точно так же самим ходом рассуждений предполагается здесь и индивидуализм, все большая сосредоточенность на собственном «я». Можно, конечно, обойтись без прояснения очевидных параллелей между рассуждениями Тенниса и Дюркгейма. Хотя стоит обратить внимание на то, что в первом случае именно развитие интеллектуализма оказывается ответственным за современное социальное состояние, тогда как во втором дело обстоит, скорее, наоборот.

Однако интересней другое. Дюркгейм говорит о «возбуждении», «бурлении» («effervescence»), которое господствует не только в современном обществе. В «Элементарных формах религиозной жизни» [22], быть может, самой значительной книге Дюркгейма, это понятие привлекается при описании многообразных ритуалов в

<sup>10</sup> Молодой Теннис собирался издавать журнал вместе с Ницше – идейные переключки чуть не стали биографическими.

<sup>11</sup> О категории «Gemeinwesen» в социологии см.: [3].

<sup>12</sup> Подробнее об этой «лихорадочности» модерна, в том числе в связи с Дюркгеймом, см.: [12].

первобытных обществах, вызывающих эмоциональный подъем, взаимное заражение участников радостью или печалью, причем от этого взаимного заражения соответствующее чувство усиливается, оказываясь уже не столько индивидуальным, сколько характеристикой состояния группы, спаянной воедино общим ликованием или общим горем. Так и применительно к современности, подобно аномии, *господствующее возбуждение есть именно состояние общества*. Общество возбуждено и – хотя Дюркгейм об этом, кажется, не говорит ни слова – спаяно возбуждением, обретает единство в лихорадочном возбуждении. Общество «не может стать больным», не заразив своих членов, им передается его «страдание» [6, с. 192], а значит, и его возбуждение.

Общество Дюркгейм ставит на место кантовского трансцендентального субъекта. Иными словами, именно социальной организации человек обязан теми *самоочевидными* формами восприятия, которые Кант называл априорными, в первую очередь идеями пространства и времени<sup>13</sup>. Что значит, что идеей времени человек обязан обществу? Время немислимо без последовательности. Если нечто определяется как устойчивое, самотождественное, то это делается именно по контрасту с изменчивостью во времени. А как же собственное «я»? Ведь его устойчивость – штука довольно сомнительная!

«Я» каждое мгновение становлюсь другим, но я и отслеживаю свои изменения. Так где же здесь неизменность? По мнению У. Джеймса, современника Дюркгейма, о «метафизическом», «субстанциальном» понятии личности говорить не приходится. Ее постоянная самотождественность мнима. Есть только мышление, осознающее и недавние состояния сознания, и более отдаленное прошлое. А поскольку отдаленное прошлое постоянно оказывается одним и тем же, т.е. при смене непосредственных впечатлений давно прошедшее не меняется, то возникает впечатление тождества личности<sup>14</sup>. Но откуда берется именно такое восприятие длительности, последовательности и постоянства? Кант говорит об априорных формах созерцания. Дюркгейм – об обществе как особой реальности и *условии восприятия всякой иной реальности*. Все, что в душе, в сознании индивида превосходит его собственную ограниченность и конечность (будь то априорные формы созерцания, понятие долга или идея Бога, умерщвление плоти или оргиастическое буйство), так или иначе имеет своим источником общество. Если общество поставлено на место кантовского субъекта, то и постоянство, и ясность становятся прерогативой общества, но отнюдь не отдельного человека, на долю которого остаются лишь рассеянные случайные впечатления. Да и вообще, состоятельность самосознания для Дюркгейма очень сомнительна:

Даже тогда, когда речь идет просто о наших частных поступках, мы очень плохо представляем себе относительно простые мотивы, управляющие нами. Мы считаем себя бескорыстными, тогда как действуем как эгоисты; мы уверены, что подчиняемся ненависти, когда уступаем любви, разуму – когда являемся пленниками бессмысленных предрассудков, и т.д.» [5, с. 10].

Современный индивид рационалистически расчетлив, но может ли он о каждой своей идее сказать, что она принадлежит именно ему? Во всяком случае, во времена Дюркгейма ощущение неподлинности видимого Я было разлито в воздухе. «...я не перестану подчеркивать один маленький факт., мысль приходит, когда "она" хочет, а не когда "я" хочу... *Мыслится* (Es denkt): но что это "ся" есть как раз старое знаменитое Я, это, выражаясь мягко, только предположение, только утверждение, прежде всего вовсе не "непосредственная достоверность"», – говорит уже Ницше [10, С. 253]. «Во мне есть нечто такое, о чем я не знал. Все теперь уходит туда. Я не знаю, что там происходит», – констатирует герой знаменитого романа Р. М. Рильке [30, S. 110-111]. То же самое, как утверждал складывавшийся параллельно классической социологии психоанализ, должен был

<sup>13</sup> Об этом наиболее подробно говорится в начале и на завершающих страницах «Элементарных форм». См.: [22, р. 12-17, 630-633]. Подробнее этот аспект рассуждений Дюркгейма я рассматривал в: [16, с. 436-437].

<sup>14</sup> См.: [4, с. 100-119]. Дюркгейм испытывал интерес к прагматизму, читал о нем курс лекций, и хотя отношение его было скорее негативным, глубокое изучение соответствующей литературы не могло пройти для него бесследно.

бы сказать о себе каждый человек, а не только тонкий и нервный художник. Своеобразие социологии, в частности, дюркгеймовской, в том, что она предлагает совершенно непсихологическое объяснение этого феномена, точнее, заключает не от психологии к обществу, но от общества к психологии.

Итак, насколько подлинно (т.е. берет начало в нем самом) собственное возбуждение индивида? Господин ли он своей лихорадке? Некогда В. Скотт утверждал, что произведения Э. Т. А. Гофмана надиктованы белой горячкой, причем не он управляет ею, а она им. Так не управляет ли общество и современным человеком через лихорадочное возбуждение, подобно тому, как оно управляет первобытным человеком через культы оплакивания, посвящения и т.п.? Наверное, тут-то современный человек Дюркгейма самостоятелен не больше, чем гражданин всемирного государства, каким его рисует нам Теннис (впрочем, остается неизвестным, все ли он беспокоен, когда о нем позаботился *Gemeinwesen*). Страдающий от аномии, корыстный, беспокойный и склонный к самоубийству современник Дюркгейма (теоретически) мог бы обрести новое чувство солидарности в развившихся профессиональных союзах<sup>15</sup>. Остается только задать вопрос: насколько лояльным он останется к обществу, когда узнает, благодаря социологии, что голос общества звучит в нем, так сказать, неумолчно, что, начиная от априорных форм созерцания и кончая самыми интимными решениями о смысле жизни, он находится во власти общества. Иначе говоря, каков морально-политический эффект "социологического просвещения" (используя позднейший термин Н Лумана)? Как раз в этом отношении классическая социология представляется совершенно одномерной. Если в ней и ставится вопрос о собственном воздействии на описываемую ситуацию, то речь идет все-таки преимущественно о планомерном влиянии, о предложениях по социальному преобразованию, об экспертизе, но не о том, что появление социологии означает для самосознания людей.

Итак, к перечисленным выше характеристикам современного человека теперь можно отнести еще следующие:

- e) неподлинность «я»,
- f) возбуждение,
- g) эмоциональную и интеллектуальную зависимость от общества.

К классическим описаниям современного состояния относится, конечно, и «Философия денег» Г. Зиммеля<sup>16</sup>. Как известно, Зиммель говорит о *бесхарактерности* современного человека, которая вытекает из его *интеллектуализма* и сродни объективности денег как универсального средства обмена:

«Деньги ставят действия и отношения человека вне человека как субъекта в той мере, в какой душевная жизнь, поскольку она является сугубо интеллектуальной, из чистой субъективности вступает в сферу объективности, которую она теперь отражает. Тем самым явно закладывается отношение превосходства. Как тот, у кого есть деньги, превосходит того, у кого есть товар, так интеллектуальный человек как таковой обладает известной властью над тем, кто больше живет чувствами и импульсами. Ибо насколько более ценной ни была бы личность последнего в целом, насколько бы его силы, в конечном счете, ни превышали силы первого, но [зато] он более односторонен, ангажирован, исполнен предрассудков, чем первый, у него отсутствует независимый взгляд [на вещи] и ничем не связанные возможности распоряжаться всеми практическими средствами [что есть] у чисто рассудочного человека» [32, S. 602].

Однако интеллектуализм, продолжает Зиммель, весьма тесно сопряжен с индивидуализмом. Точно так же и деньги являются питательной почвой хозяйственного индивидуализма и эгоизма [32, S. 602]. Объясняется это следующим образом. Необходимо, говорит Зиммель, проводить различие между, с одной стороны, сущностью денег и интеллекта и, с другой стороны, их функцией, использованием. По существу, конечно, интеллект безличен и может вступать в бесчисленные связи; есть такие *чувства*, которые

<sup>15</sup> Об этом говорится и в предисловии ко второму изданию «Разделения труда» и в «Самоубийстве».

<sup>16</sup> Подробно эта составляющая концепции Зиммеля рассматривается в: [8].

просто не могут разделяться всеми (скажем, определенные чувства в отношениях между определенными Я и Ты), тогда как *интеллект* подобен факелу, у которого не становится меньше огня от того, что он возжигает множество других. Но зато и мощь интеллекта имеет иной характер. Чужой превосходящей *воле* можно противиться, но противостоять силе *доказательств* нельзя: если своевольно заявить, что не хочешь подчиниться логике, то тем самым только засвидетельствуешь свою слабость. Правда, за великими решениями всегда стоят «надынтеллектуальные энергии», но зато в повседневной борьбе за существование побеждает ум: именно потому, что по качеству он один у всех и везде одинаков, интеллект побеждает количеством, т.е. чем больше интеллекта, тем он сильнее.

С одной стороны, Зиммель утверждает, что «больше интеллекта» служит самоутверждению того, кто интеллектуален (См.: [32, S.605]). Но, с другой, – преобладание интеллекта далеко не так надежно связано с самореализацией индивидуальности, если принять во внимание, что объективный характер интеллекта ставит человека вне человека. Субъект выходит в сферу объективности, уже не он сам оказывается господином своего рассудка, но рассудок берет в нем верх над чувствами, волевыми, вообще всей его индивидуальной определенностью. Обладание интеллектом связано теперь не столько с личными качествами, сколько с образованием, а получение хорошего образования зависит преимущественно от социальных обстоятельств, безразличных к индивидуальным достоинствам. Мало этого. Как деньги, начиная с определенной суммы, начинают работать «сами по себе», так что возрастание их количества зависит уже от ренты и прибыли, так дело обстоит и со структурой «познаний в мире культуры, которые с какого-то определенного момента требуют все меньше самостоятельных усилий индивида, ибо содержания знания предлагаются во все более сжатой и, с повышением их уровня, в более концентрированной форме» [32, S.610].

Нельзя ли тогда предположить, что *самодовлеющий интеллект* не останавливается не только перед чужими эгоизмами, но и перед эгоизмом своего – скорее случайного, чем необходимого – носителя? Правда, обычно, подчеркивает Зиммель, кажется самоочевидным, что интеллект служит эгоизму, который воспринимается как нечто безусловное. Однако эта связь, говорит он, имеет отнюдь не логическую, но только психологическую убедительность. Никакой *необходимости* в ней нет. Итак, с одной стороны, происходит явный рост «объективно-содержательной всеобщности»: деньги, интеллект, право общие для всех. С другой стороны, все это используется «для практики эгоизма»<sup>17</sup>, доводящей индивидуальные различия до предела. Видя всю логическую сомнительность этого «психологического факта», Зиммель все-таки не может отказаться от него в силу той же очевидности, которая заставляет Тенниса говорить о неуспокоенности расчетливого индивида, Дюркгейма – о лихорадочной возбужденности современников-корыстолюбцев, а самого Зиммеля, еще в начале научной карьеры, побуждает сформулировать замечательное высказывание о нынешнем человеке, который мечется между желанием все приобрести и боязнью все потерять (см.: [12, с.59]).

Если посмотреть на те же обстоятельства под иным углом зрения, то обнаружатся более интересные вещи. Надындивидуальное в человеке Дюркгейм называет «обществом», Зиммель же говорит об объективации явлений культуры, а возникающую при этом проблему называет «растущим разрывом между личной и предметной культурой»:

«В языке и нравах, политической конституции и религиозных учениях, литературе и технике труд бесчисленных поколений отложился как опредметившийся дух, из которого каждый берет столько, сколько хочет или может, но которого не мог бы исчерпать ни один индивид... [32, S. 622]. Подобно тому, как единство объекта вообще возникает благодаря тому, что мы вносим в объект способ нашего самоощущения своего "Я", оформляем его соответственно нашему образу, в котором множество определений срастается в единство "Я", так – в психологически-практическом смысле – единство создаваемого нами объекта и

<sup>17</sup> Как замечает Зиммель, «с тонким, инстинктивным чутьем язык понимает под "расчетливым человеком" просто того, кто расчетлив в *эгоистическом* смысле» [32, S. 613].



отсутствие такого единства оказывают воздействие на соответствующее формирование нашей личности [32, S. 629]... Чем полнее некое целое вбирает в себя часть субъективных вкладов, чем более характерно для каждой части быть значимой и действовать лишь как часть этого целого, тем объективнее целое, тем более оно живет потусторонней для производящих его субъектов жизнью» [32, S. 630].

Мы видим, что здесь обнаруживается, так сказать, неподлинность единства «Я», без которого, кстати говоря, и объект не был бы единым объектом. Неподлинность сказывается в отчуждении индивида от совокупного мира культуры; одновременно это бросает тень и на культуру, вообще на всякое единство, которое обязано своим возникновением единству того «Я», которое уже неспособно постигнуть себя соотносительно с единым объектом и скорее склоняется перед его тотальностью, ограничивая свои воздействия на него частными вкладами. Иными словами, мы видим здесь знаменитую проблему взаимоотношения индивида и культуры, которую Зиммель решает на протяжении всей своей жизни<sup>18</sup>. Немаловажно и то, что проблематика *отчуждения* изложена здесь не по Марксу, а, скорее, вопреки Марксу, как альтернатива Марксу<sup>19</sup>.

Однако для нас принципиально важна иная взаимосвязь. Мы видим, что инструментальной, своекорыстной, рассудочной ориентации современного человека, которой, по идее, должно было бы отвечать выраженное единство самосознания и вполне реализованное стремление к субъективной ясности, на самом деле (во всяком случае, судя по описаниям упомянутых социологов) соответствует нечто прямо противоположное: лихорадочная возбужденность, неуверенность в собственной состоятельности, неподлинность, мнимость субъективного единства. Стремясь рассудочно и своекорыстно реализовать себя, суверенного и неповторимого, индивид репрезентирует нечто иное: общество или «культурные содержания», или то и другое сразу. Будучи ориентирован на самоидентичность, он солидаризируется с иным, существенно независимым от него тождеством.

Сюда добавляется еще одна, достаточно сложная и по смыслу, и по изложению идея Зиммеля. В отличие от Дюркгейма, Зиммель не хочет ставить общество как единство и даже культуру как единство на место трансцендентального субъекта. Но он пытается дать ответ на фундаментальные вопросы социологии, используя кантовскую терминологию и кантовский подход. Речь идет об априорных формах созерцания общества [7, 2, с.509-526]. Это надо понимать так: раз общество существует, значит люди воспринимают друг друга определенным образом. И только если это происходит, общество становится возможным. Иначе говоря, нас интересует не возможность того, чего еще нет, а возможность того, что уже есть. Мы хотим выяснить, при каких условиях оно существует. Так и взаимодействие людей – а это и есть общество, по Зиммелю, – происходит при определенных условиях, которые вовсе не являются предметом свободного выбора участников взаимодействия. Перечислять все мы не станем. Достаточно указать на следующие:

Во-первых, самое сокровенное, самое индивидуальное, что есть в человеке, недоступно никакому взгляду. Это значит, что любого своего партнера по взаимодействию мы видим, как говорит Зиммель, обобщенно. Мы подводим его под какой-то тип. Но при этом мы всегда знаем, что имеем дело с уникальной личностью. А действительно ли она уникальна? Не получается ли так, что другой человек, не умея углядеть подлинно неповторимое в своем партнере, так сказать, достраивает его до настоящей неповторимости?

<sup>18</sup> На русском языке основные философские подходы Зиммеля к этой проблеме отчасти документированы в: [7]. Стоит заметить – хотя аргументировать это здесь невозможно, – что удовлетворительного ее решения Зиммелю найти не удалось.

<sup>19</sup> Напомним, что ранние работы Маркса к этому времени не были опубликованы. В марксистской мысли внимание к проблематике отчуждения впервые привлек Г. Лукач в работе «История и классовое сознание» (1923), опубликованной опять-таки еще до «открытия» молодого Маркса. Лукач был учеником Зиммеля, что, впрочем, не помешало ему впоследствии объявить своего учителя (как *иррационалиста*) предтечей фашизма. Последующий неомарксизм, как и правое неогегельянство (например, Х. Фрайер) куда больше обязаны Зиммелю, чем они склонны были признавать сами.

На самом деле мы фрагментарны, но другой восполняет нашу фрагментарность, делая нас тем, чем мы не являемся. То же совершаем и мы сами в отношении другого, мысленно достраивая его уникальность, так как иначе мы не могли бы относиться к нему как полноценному человеку. Стоит ли добавлять, что и эта характеристика, столь абстрактно-философская по форме, предполагает, по существу, именно современного человека!

Итак, обращение к Зиммелю позволяет нам дополнить описание современного человека. Он:

h) бесхарактерен,

i) подчинен логическому началу именно тогда, когда считает, что использует его для своих целей,

j) неспособен совладать с тотальностью опредмеченной культуры и установить единство культурного содержания и своего «Я» и, наконец,

k) фрагментарен, представляет собой одновременно и нечто действительно неповторимое, и нечто типическое.

Правда, разрыв личной и объективной культуры – это трагедия, но вместе с тем, как говорит Зиммель, – «трагический шанс», которым покупается «неоднократно удававшееся великое предприятие духа: преодолеть объект как таковой, самого себя сделать объектом и, обогатившись этим творчеством, вернуться к себе самому» [33, S. 415]. Однако это уже выводит нас за рамки данной статьи, от Зиммеля-социолога к Зиммелю-философу. Здесь же нам довольно обратить внимание на то, что последующая философия Зиммеля, посвященная, так сказать, спасению неповторимой творческой индивидуальности, не отвечает на основной вопрос, следующий из его социологии: *где можно найти место для таких личностей в современном обществе, составленном из фрагментированных, типизированных, бесхарактерных, неспособных совладать с тотальностью культуры индивидов? И как соотносить подавляющий интеллектуализм с суверенитетом творческого начала?*

### III

Пожалуй, из всех классиков именно М. Вебер был поистине одержим идеей ясности. «Протестантская этика» как раз и посвящена возникновению нового типа человека, для которого методичный самоконтроль, сознательное распоряжение мельчайшими движениями души становятся неотъемлемыми чертами, делая его наиболее приспособленным для коммерческого успеха. Протестантская этика, по Веберу, является одной из составляющих западного рационализма. Другой такой составляющей является, конечно, научный рационализм. Ясность мысли ученого и ясность мысли экономического деятеля сопрягаются в классической политической экономии. Историк ставит вопрос, как возник этот рациональный тип из нерационального. Социолог усматривает нерациональное в поведении и современного человека. Стремление к субъективной ясности приходит в столкновение со стремлением ученого не только описывать, но и *понимать* действующего. Естественно поэтому начать с изучения целесообразной рациональности действий, потому что нам легче всего понять человека, ясно осознающего свои цели и средства, необходимые для их достижения. Это отношение понятно, ибо очевидно. «Если же мы зададимся вопросом, на чем покоится эта очевидность, основанием ее тут же окажется то обстоятельство, что отношение "средств" к "цели" есть отношение рациональное...» [39, S. 127]. Действующий наиболее свободен тогда, когда действует рационально, и наиболее рационален тогда, когда свободен, т.е. на его решения не оказывает влияние «подоснова» психической жизни, настроение и страсти. Чем свободнее человек, говорит Вебер, т.е. чем меньше его поведение имеет характер «природного события», тем важнее становятся не внешние причины поведения, а понятие личности, согласно которому сущность ее – это постоянное внутреннее отношение к некоторым ценностям, которые человек затем превращает в цели своих действий [39, S. 132]. Иначе говоря, рациональный человек – это личность, имеющая некое внутреннее ядро. Человек во что-то верит как в безусловно ценное, исходя из этого, он ставит себе цели, а для достижения целей рассчитывает средства. Эти «последние ценности»

и «значения» играют, по Веберу, очень разную роль в психологической обусловленности действия. Сложная и невнятная связь конкретной мотивации как таковая не поддается отображению или воспроизведению в понятиях. Социолог или историк исходят из того эмпирического факта, что фактически смысл бывает вовсе не продуман действующими во всех частностях, но только неясно мерещится им. Так что мы не вычленим этот смысл из их поведения, но создаем определенную конструкцию («идеальный тип»), в которой все продумано и увязано гораздо лучше, чем в конкретной мотивации. Вот этот-то смысл и пытается растолковать ученый («догматика смысла», называет это Вебер). А вкладывал ли кто-то из реальных людей в свои действия именно такой смысл, да и вкладывали ли они какой-либо смысл вообще – это очень и очень сомнительно (см.: [39, S. 333-334]). Но именно от этой субъективной ясности смысла для самого действующего, а не только от его рациональности зависит очевидность наших<sup>20</sup> объяснений.

Итак, свободный человек отдает себе отчет в том, какими основными ценностями он руководствуется. Эти ценности затем переводятся в разменную монету повседневного целеполагания. Преследуя цели и выбирая средства для их достижения, человек, однако, прекрасно знает, кроме того, о существовании определенного порядка, т.е. весьма высокой вероятности совершения известных действий другими людьми, преследующими свои цели, в том числе, и в ответ на его собственное поведение. При этом он и сам привержен такому порядку: либо потому, что уважение к нему входит в ту цепочку калькуляций, в которой связываются цели и средства; либо потому, что порядок относится к числу его ценностей. Очевидно, что существуют следующие возможности:

- a. значимый порядок и основные ценности имеют разный ранг:
  - a1 порядок ниже ценностей
  - a2 порядок выше ценностей;
- b. значимый порядок и ценности имеют равный ранг:
  - b1 порядок рассматривается как ценность
  - b2 ценности рассматриваются как одна из принадлежностей порядка;
- c. порядок и ценности считаются несопоставимыми.

Известно несколько классификаций Вебера, в которых эти моменты так или иначе присутствуют. Так, в §6 первой главы «Хозяйства и общества» приводится перечень того, чем может быть гарантирована легитимность некоторого порядка:

I. чисто внутренне, а именно:

1. чисто аффективно: чувственной самоотдачей;

2. ценностно-рационально: верой в его <порядка - А.Ф.> абсолютную значимость в качестве выражения последних обязывающих ценностей (нравственных, эстетических или каких-либо иных);

3. религиозно: верой в зависимость обладания благом спасения от его соблюдения;

II. а также (или только) ожиданиями особых внешних последствий, т.е. состоянием интересов; однако это ожидания особого *рода* [41, S. 17].

Эта классификация дополняется в §7 перечнем того, в силу чего некоему порядку действующие могут приписать легитимную значимость:

a) *традиции*: значимость вечно существовавшего;

b) *аффективной* (особенно эмоциональной) веры: значимость нового откровения или примера;

c) *ценностно-рациональной* веры: значимость того, что открылось как абсолютно значимое;

d) позитивного уложения, в *легальность* которого верят.

Эта легальность может быть значимой для участвующих как легитимная в силу:

α) соглашения заинтересованных лиц;

<sup>20</sup> Т.е. рациональных исследователей.

β) его навязывания (на основе считающегося *легитимным* господства людей над людьми) и послушного следования ему [41, S. 19].

В первой из этих классификаций отчетливый смысл должен, безусловно, иметь место в случаях I,2 и II, во второй – в случаях с и d. Что же касается традиции, аффекта и религиозной веры, то здесь не все так просто. В веберовской классификации идеальных типов действия, выстроенной по принципу убывания рациональности, именно традиционное действие находится на низшей ступени – на границе осмысленного поведения и поведения чисто реактивного, не связанного с субъективно предполагаемым смыслом (см.: [41, S. 2]). В разной степени трудно достижимы для понимания также мистическое созерцание (см.: [41, S. 2]) и аффективное действие, по поводу которого Вебер тоже говорит, что оно находится «на границе» сознательной смысловой ориентации (см.: [41, S. 12]).

Таким образом, было бы оправдано различие двух типов поведения: наполненного смыслом (рациональным или ценностным) и почти неосмысленного (реактивного или привычного). А отсюда можно сделать следующий шаг: к различению поведения мотивированного и немотивированного, поскольку «"мотивом" называется смысловая связь, которая для самого действующего или для наблюдателя выступает как осмысленное "основание" некоторого поведения» [41, S. 5].

Не очень строго, но достаточно часто Вебер подразделяет мотивы на «идеальные» и «материальные». Однако важнее было сказать, что их объединяют две важные характеристики: ясность и обыденность. Об этом говорит и знаменитое понятие «харизмы», которое фигурирует в социологии религии и социологии политики Вебера. В социологии религии мы сталкиваемся с утверждением, что «религиозно или магически мотивированное поведение первоначально ориентировано *посюсторонне*» и что сам действующий ведет себя при этом относительно рационально, различая только «большую или меньшую повседневность явлений» [41, S. 245]. В то же время харизма – нечто *внеобыденное*. Таков дар колдуна в отличие от обыденной магии; таково качество пророка в отличие от жреца, включенного в «предприятие спасения» (см.: [41, S. 260 f, 268 f.]). Точно так же и харизматическое господство основывает свою легитимную значимость на «внеобыденной самоотдаче, <обращенной> к святости или героической силе или образцовости какой-либо личности или порядкам, которые она возвестует или создает» [41, S. 124].

Харизма исчезает в силу, как его называет Вебер, «оповседневнивания» (*Veralltäglichung*), причем в этом процессе, означающем ее традиционализацию или рационализацию, ключевую роль играют определенные *мотивы* приверженцев харизматического властителя, их материальные или идеальные интересы (см.: [41, S. 144-145]). Однако и в сфере религиозной, и в сфере политической внеобыденность отнюдь не исключает мотивированность как таковую. Дело в другом. Внеобыденности на шкале действий соответствует аффективное действие. Аффект, правда, находится на границе осмысленности, но все-таки по сю сторону этой границы. Аффективное действие – хотя и с трудом – признается осмысленным. Но *продолжительность* аффекта – это совершенно другое дело. Нельзя сказать, что преданность харизме столь же скоропреходяща, как, например, вспышка гнева. Ведь и чувственной самоотдачей гарантируется легитимность порядка (порядок же хотя бы относительно длителен). В некоторых случаях внеобыденное в области религиозной, например, личные качества мага или – как «суррогат» магии – подлинная, особо интенсивная вера, «могущая двигать горы», не квалифицируется по длительности. В тех случаях, когда религия и политика мало дифференцированы, вера в харизму причастного богам властителя легитимирует весь аппарат господства неопределенно долгое время; то же самое происходит и тогда, когда церковь освящает императорскую или королевскую власть. И все-таки, если мы желаем сохранить различие между традиционным и харизматическим, то придется признать, что даже регулярно воспроизводимый аффект означает некоторое *прерывание повседневности* и сугубо харизматически производимые чувства более кратковременны, чем религия, которую Вебер именует «предприятием спасения», подобно тому, как он называет предприятием и

государственный аппарат, и современную науку, и организацию политических партий. В других случаях Вебер недвусмысленно констатирует:

«Религиозный анархизм, согласно историческому опыту, до сих пор существовал лишь как непродолжительное явление, поскольку интенсивность верования, которая его обуславливает, есть личная харизма» [41, S. 358].

Но точно так же, как собственно аффективное действие несравненно менее продолжительно, чем эмоциональная самоотдача господину, вера в магическую силу колдуна или харизму праведника, так и мотивированность поведения во втором случае несравненно выше. Схематично это можно сформулировать так: аффективное действие скорее неожиданно, но, в сущности, достаточно обыденно; аффективная приверженность скорее ожидаема, устойчива, но при этом внеобыденна как особый, кратковременный род порядка по сравнению с более продолжительными порядками повседневности. Можно трактовать это и по-другому: внеобыденно (харизматически) фундированный род порядка создает по-своему обыденную, привычную мотивацию, но лишь постольку, поскольку предполагает достаточно вероятным частое совершение аффективного, кратковременного – и потому почти немотивированного, невнятного по смыслу действия<sup>21</sup>. Наконец, это можно переформулировать еще и так: харизма мобилизует сравнительно продолжительное аффективное поведение, в котором тем меньше аффекта, чем больше продолжительности. Растянутый и ослабленный аффект – основа направленного, сравнительно более мотивированного и осмысленного, чем обычно, аффекта.

Мы видим, что, по Веберу, ясность самосознания, осмысленность и мотивированность поведения постоянно находятся под угрозой. Им угрожают сила привычки и вспышка страсти, обыденность, доведенная до автоматизма, и внеобыденное, радикально нарушающее ход вещей. Мы видим также, что это жесткое противопоставление ясности и аффективности специфично именно для *современного* состояния с его преобладанием целевой рациональности. Современному и целерациональному противопоставляется не только традиционное в смысле значимости всегда существовавшего и привычного автоматизма. Ему противопоставляется также харизматическое, легитимированное особой прикосновенностью к высшим силам, и аффективное, т.е. сравнительно кратковременное и интенсивно эмоциональное.

Сведем полученные в ходе предшествующего изложения результаты: харизма может составлять базис легитимности господства; аффективное напряжение, в том числе и в области политической, не может быть длительным (при всей относительности временных рамок). Отметим, что «политическое действие» в его совокупности и «поведение политиков» – это не одно и то же. В политике действуют не только политики, однако Вебер – при всем внимании, которое он уделяет массовой, плебисцитарной демократии, цезаризму, вождизму и влиянию партий, – почти никак не фиксирует собственно политическое поведение масс. Политика для него есть в первую очередь партийная и вождистская политика, а отношение масс к вождю понимается как прежде всего эмоциональное. Скажем, положение в Англии характеризуется так: «В настоящее же время, чтобы привести массы в движение, работа куда в большей мере ведется чисто эмоционально... Данное положение можно, пожалуй, назвать диктатурой, покоящейся на использовании эмоциональности масс» [2, с. 680].

Тем самым не подвергается сомнению, что при этом легитимность порядка может основываться на легальности, т.е. вере в рациональное уложение законосообразно сформулированных правил. Но конкретный выбор требует эмоций, он совершается отнюдь не по идеальному типу целевой рациональности.

В политике мы сталкиваемся:

---

<sup>21</sup> Не всякий аффект относится к харизме. Но она невозможна без подлинно аффективного действия, которое, конечно, «понимается» соответственно своему мотиву и смыслу, но лишь постольку, поскольку соотносится с более устойчивым, рутинным харизматическим порядком.

*Во-первых*, с массами. Массы в современном (демократическом западном) обществе верят (точнее, в не определяемой мере) в рациональную обоснованность политического порядка. Но реальное функционирование политики как предприятия предполагает их эмоциональную мобилизацию на поддержку харизматического лидера. В последнем случае можно говорить об аффективном политическом действии, прерывающем течение повседневности.

*Во-вторых*, с профессиональными политиками как функционерами предприятия. Их поведение целерационально, поскольку таково, по определению, любое предприятие. Функционеры движимы корыстью и сосредоточены на расчете средств, цели же (помимо корыстных) задаются вождем. Вождю они преданы не только корыстно, но и аффективно. Их поведение аффективно, поскольку определено преданностью харизме. Их поведение ценностно-рационально, поскольку преданность вождю предполагает самооценку определенных видов поведения. Их поведение целерационально, когда харизма «повседневнивается», когда вождь входит в полосу неудач, когда стоит вопрос о сохранении порядка и поиске преемника-харизматика.

*В-третьих*, мы сталкиваемся с политическими вождями. Поведение вождя есть наиболее чистый тип соответствия профессиональному призванию в политике. Вождь действует «со страстью и холодным глазомером», причем страсть означает здесь не аффект («стерильную возбужденность», по словам Зиммеля, на которые ссылается Вебер), но преданность делу.

Легко обнаружить, что мы лучше понимаем тех, кто *включен в предприятие*, чем аффект преданных вождю масс. Мы лучше понимаем вождя, чем преданность его свиты. И тогда вопросом вопросов оказывается следующий: что именно происходит и как понять то, что происходит, когда рациональное предприятие (государство или партийная машина) мобилизует эмоциональность масс, когда возможность аффекта переводится в реальность аффекта, т.е. почти немотивированного, едва осмысленного поведения, находящегося *по ту сторону добра и зла* как этических истин, законодательствуемых универсальными религиями спасения. Политика забирает человека целиком, причем не только тогда, когда он как призванный профессиональный политик становится во главе партийной машины, на вершине политического предприятия (здесь он хотя бы совершает изначальный нравственный выбор, отдает себе отчет в происходящем и поступает мотивированно), но именно тогда, когда его эмоции (но отнюдь не ясное сознание мотивировок) мобилизуются для коллективного аффективного поведения. Массовое политическое поведение такого рода весьма энергично, оно *насыщено энергией*. В нем нет того *бесхарактерного интеллектуализма*, о котором говорил Зиммель.

У Вебера мы находим описание двух сильно различающихся родов современной политики. Прежде всего она относится у него к разряду тех «жизненных порядков», которые он часто именуется «космосами». Среди них: «космос рационального капиталистического хозяйства», «культурное сообщество государственного космоса», «искусство как космос ценностей», «космос истин» рациональной науки (см.: [42, S. 544-545]). Также и политика может характеризоваться как «космос *политического* действия» [41, S. 355]. Именно с самостоятельными «космосами» приходит в столкновение религия, постулирующая этическую осмысленность мира как космоса (см.: [42, S. 548]). В политике как предприятии, кроме призванных политиков и их партийной машины, есть еще манипулируемая масса. В нее попадают все те, кто рационально и сознательно действует в рамках своего призвания в других сферах, других «космосах». *Ясность и самосознание, отчетливость мотива* – все это, по Веберу, покидает современного человека, преданного своему политическому вождю.

То же можно сказать о людях, которые включены в другой род политики: не в мирный порядок, но в войну.

*Война* как реализованная угроза насилия именно в современных политических сообществах <Gemeinschaften> создает такой пафос и такое чувство общности <Gemeinschaftsgefühl>, дает ход такой самоотдаче и безусловной жертвенной общности

сражающихся и, кроме того, запускает в ход как массовое явление такую работу сострадания и взрывающей все границы естественных союзов любви к страждущему, которой религии могут противопоставить нечто сходное только в героических сообществах этики братства [42, S. 548].

Это высказывание требует самого тщательного анализа. Зафиксируем прежде всего, что Вебер использует здесь понятие «Gemeinschaft». Разумеется, смысл его не вполне теннисовский, о чем говорит и сам Вебер [41, S. 22]. Вебер связывает Gemeinschaft с «субъективно *чувствуемой* (аффективной или традиционной) *взаимопринадлежностью* участников» социального отношения, тогда как общество (Gesellschaft) связано с ценностно-или целерационально мотивированным уравниванием интересов (см.: [41, S. 21]). Именно Gemeinschaft возникает во время войны. Далее, Вебер противопоставляет этику воинственных Gemeinschaft религиозной этике братской любви. Этот последний момент следует рассмотреть более подробно.

Этика братской любви, какой ее знали первоначальные общины универсалистских, мировых религий, не исчезает, по Веберу, и в современном мире. Однако с давних пор религия все больше отделяется от других «жизненных порядков», становящихся самозаконными космосами. Дифференциация религии и политики происходит следующим образом. Поначалу священники и жрецы зависят от политического союза. Местный бог защищает политические интересы. Но чем самостоятельнее становятся жрецы, чем рациональнее – их этика, тем больше меняется отношение религии к политике. Священники и жрецы все больше универсализуют этику братской любви, которая решительно противоположна основанной на насилии политике. Однако никакого однозначного отношения здесь нет. Простая дедукция «этический универсализм братства против всяческого насилия» фактически неверна и ничего не дает. В-первых, религиозное неприятие мира может быть либо мистическим (верующий как сосуд божества), либо аскетическим (верующий как орудие божества). Во-вторых, политическое насилие может быть либо в государстве, либо на войне. Но и эти классификации далеко не исчерпывают всех возможных ситуаций. От полного отсутствия или минимального напряжения до мученического активного неприятия или пассивного антиполитического претерпевания политического насилия – таков диапазон описанных Вебером позиций. Виды отношения религии к войне различаются в зависимости от типа религиозности и характера самой войны. Одно дело – войны за веру и отношение к ним воинственно пропагандирующих свою веру религий. Другое дело – «чисто политические», религиозно «индифферентные» войны. Отношение к ним со стороны религий, ставящих «этически рациональные требования к политическому космосу», существенно более негативно, чем у религий, «индифферентно» принимающих порядки мира как данные (см.: [41, S.359]). Современное же рациональное государство, с точки зрения последовательной и универсальной религиозной этики братства, представляется чем-то столь же совершенно чуждым ей, как и рациональный экономический порядок, поскольку в таком государстве «вся политика ориентируется на объективный государственный интерес, прагматику и абсолютную – с религиозной точки зрения обнаруживающую свою совершенную бессмысленность – самоцель сохранения внешнего и внутреннего распределения насилия» (см.: [41, S. 359]). Только профессиональная этика мирской аскезы внутренне адекватна этому новому положению.

Итак, религия братской любви находится в напряженном отношении с «порядками общества» и уже не претендует на то, чтобы реализовать свои этические постулаты (см.: [41, S. 359]). Зато, как мы видели, в современном мире обнаруживается – именно на войне – новый источник такой этики. На войне начинают свою «работу» любовь и сострадание, разрывающие границы естественных союзов. Иными словами, как религиозная общность требует забыть о семье и вступить в новую семью – верующих, призванных, – так и солидарность воинов оказывается сильнее «естественных» чувств. Важно, что самоотдача и жертвенность возникают в связи с *реализованной угрозой насилия*. Чтобы понять смысл последней формулы, надо вспомнить, что политическая борьба внутри государства идет, по

Веберу, за место внутри установленного порядка распределения насилия, а само государство – это единственное сообщество, с успехом претендующее на монополию легитимного физического насилия. Порядок и господство суть *шансы* совершения определенных действий, получения определенного ответа на эти действия или достижения этими действиями определенного результата (см.: [41, S. 16, 28]). Война же – это реализация насилия, *насилия не как возможность, но как действительность* и притом – безо всякой легитимности и порядка. Поэтому государство как предприятие, как политический космос находится в напряженных отношениях с универсальной этикой, но не покушается на ее состоятельность в некоторых более узких пределах, а война представляет собой иной экзистенциальный пласт человеческого существования и конкурирует с универсальной религией братской любви.

Отношение религии и политики в основном оказывается напряженным, ибо религия создает исчерпывающее видение мира и обосновывает определенный способ ведения жизни<sup>22</sup>, но и политика, как мы видели, стремится вобрать человека целиком. Правда, аскетическая идея призвания не противоречит сугубо мирскому поведению в политике, утверждает Вебер. Но зато она противоречит универсальной этике братства, которую приносят с собой мировые религии. Политик – именно тот, кого Вебер именуется подлинным политиком, поступающим в соответствии со «святым духом своего призвания»<sup>23</sup> – это аскет, действующий *согласно нравственным максимам и притом вопреки универсальной этике братства*. Он хорошо понимает, что служит только одному из многих и к тому же враждующих богов<sup>24</sup>, живет «для» политики. Другие политики руководствуются грубыми, корыстными мотивами, живут «за счет» политики. Вебер не сомневается, что последних – большинство, поскольку речь идет о политической машине, «политическом предприятии»<sup>25</sup>. Они вполне рациональны, также действуют вопреки этике братства и притом без этической максимы.

Эмоции, самоотдача и т.п. присутствуют в политической жизни государства, они неотчуждаемы от политики как предприятия, однако даже в случае харизматического господства мобилизуются преимущественно *ad hoc*, скажем, в ситуации выборов либо в узком слое свиты политического вождя. Все остальное время рационализованная обыденность воспринимается как привычная или/и легально легитимная. Война, напротив, предполагает самоотдачу по самому своему существу. Применительно к политике как войне Вебер не разделяет призванных и корыстных политиков, политиков по профессии и массу. Война создает необыкновенно спаянную общность воюющих, ибо придает смысл их жизни, точнее, смерти. Вебер, как известно, считал, что смерть для современного человека бессмысленна, ибо он не может ответить для себя на вопрос: «Почему именно я и почему именно сейчас?»<sup>26</sup>. Совсем иное дело на войне, ибо

«от этого совершенно неизбежного умирания смерть на поле битвы отличается тем, что здесь, и как массовое явление *только* здесь, индивид может *верить*, что знает, "за" что он умирает. Почему и за что ему приходится умирать, как правило, столь несомненно для него (а кроме него, лишь для того, кто гибнет, исполняя свое "призвание"), что проблема "смысла" смерти в том самом общем значении, в каком ею приходится заниматься религиям спасения, не может возникнуть ввиду отсутствия для этого предпосылок» [39, S. 548].

<sup>22</sup> Важнейшее понятие «Lebensführung», к сожалению, крайне неудачно передано в русских переводах как «жизненное поведение».

<sup>23</sup> См. об этом в докладе Вебера «Политика как призвание и профессия»: [40; 2, с. 644-706].

<sup>24</sup> Самые известные формулировки «политеизма» Вебера содержатся в докладе «Наука как призвание и профессия» (1919), однако уже в 1916 г., в небольшой статье «Меж двух законов» мы находим практически дословно (и с теми же ссылками на Дж. С. Милля) ту же констатацию современного «политеизма» (ср.: [39, S. 603-604; 43, S. 41]). См. также: [2, с. 707-735].

<sup>25</sup> Напомним, что, по определению Вебера, «предприятием должно называться непрерывное *целевое* действие определенного рода, *предприятием-союзом* – обобществление, имеющее непрерывно целенаправленно действующий управленческий штаб» [41, S. 28].

<sup>26</sup> В качестве примера Вебер приводит «Смерть Ивана Ильича» Л.Толстого.



Здесь и заключается момент конкуренции между религиозной этикой братства и войной. С точки зрения религиозной этики, братство воинов представляет собой отражение «технически рафинированной жестокости битвы»; мирское освящение смерти на войне – «прославление братоубийства». «И как раз внеобыденность военного братства и гибели на войне, свойственная также священной харизме и переживанию общности с Богом, усиливают конкуренцию до высшей степени» [39, S. 549].

Итак, мы опять сталкиваемся с внеобыденностью, харизмой, аффективным действием. Если речь идет о прагматике ведения войны, о средствах достижения максимального успеха, действие должно быть преимущественно целерациональным. Сам Вебер неоднократно демонстрировал это как политический аналитик. Если речь идет о принципиальной готовности к самопожертвованию, ясном осознании того, «за что», то это, пожалуй, ближе всего к типу ценностной рациональности. Эту точку зрения Вебер отстаивает тогда, когда речь идет о «политике большого стиля» в противоположность мелкому прагматизму. Наконец, самопожертвование как таковое, интенсивное ощущение воинского братства, освящение жертвенности – это именно то, что вступает в конкуренцию с харизмой, та альтернативная внеобыденность, которая создает (как мы уже видели в случае с государством и господством) основу сравнительно продолжительного аффекта. Сравнительно ослабленный и продолжительный (в отличие, например, от вспышки гнева), сравнительно интенсивный и кратковременный (в отличие от обыденной мирной жизни), сравнительно осмысленный (в отличие от «просто» аффекта), сравнительно неосмысленный (в отличие от целерационального и ценностно-рационального действия) – таков этот тип поведения, совокупно с политическим поведением внутри государства составляющий «космос политического действия».

То, что здесь мы имеем дело с весьма специфическим видением войны, явно демонстрирующим и неизжитый империалистический энтузиазм, и выраженный национализм немецкой буржуазии, к которой относил себя Вебер, вполне очевидно<sup>27</sup>. Но от этого социологическое содержание его рассуждений не становится менее значимым. Важнейший момент в них следующий. Напрашивается предположение, что не ценности и цели доминируют (здесь) над социальностью, но социальность определяет характер ценностей и целей<sup>28</sup>. Иными словами, *не то, ради чего ведется война, и не те конкретные надежды, которые возбуждает харизматический политик, определяют готовность к жертве и эмоциональной самоотдаче; наоборот: ситуация эмоционального напряжения освящает ценности и цели*. То есть это воспринимается так: не может быть ложным то, чему отдано столько сил и страсти!

Итак, обращение к Веберу позволяет нам дополнить образ современного человека следующими характеристиками. Он:

- l) рационален в узких рамках профессиональной деятельности или преследования корыстных интересов,
- m) склонен к аффекту в отношении политических вождей,
- n) может самозабвенно погрузиться в стихию войны и всяческого иного бореия, находя в этом и смысл жизни, и оправдание смерти,
- o) в ситуациях, благоприятных для ясного самосознания, отдает себе отчет в том, что служит лишь одному из возможных «богов»,

<sup>27</sup> Не стоит только искать в высказываниях Вебера экзальтированности оторванного от жизни кабинетного ученого, не знакомого с «правдой жизни». Во время войны Вебер некоторое время прослужил в управлении лазаретов, где отвечал за поддержание дисциплины среди раненых. Его наблюдения носят вполне конкретный и отнюдь не восторженный характер. См.: [43, S. 1-16].

<sup>28</sup> Здесь Вебер оказывается неожиданно близок к Г. Зиммелю и особенно к Э. Дюркгейму. Принято считать, что Дюркгейм – это «социологизм», выведение ценностей из социальных обстоятельств, тогда как Вебер выводит социальные обстоятельства из ценностных ориентаций участников взаимодействия. Однако мы видим, что ему отнюдь не всегда был чужд социологизм в самом прямом смысле слова.

р) наконец, в ситуациях, не благоприятных для ясного самосознания, не ценностью мерит подлинность и значимость своего психофизического напряжения, но силой этого напряжения – подлинность и значимость ценности.

Не следует принимать ни одну из характеристик за то, что «на самом деле». Никакого «на самом деле» нет. Один и тот же человек и рационален, и аффективен. Скромный учитель математики доказывает теорему Пифагора (самое понятное и самое рациональное действие, по Веберу), а затем идет на партийный митинг или на фронт. Один и тот же человек и «наиболее свободен» в своем постоянном отношении к высшим ценностям, в том числе, и в служении «богу истины» (если это ученый), и теряет свою личность в угаре преданности харизматику. Получается, что личность есть там, где есть постоянство, но постоянство непостоянно! Личность то размывается в аффективной самоотдаче, то никак не может собрать себя самое, акцентировать отчетливый смысл своих мотивов, высвободившись из рутины повседневного автоматизма, то, наконец, героическим усилием воли концентрируется через самоопределение – но только для того, чтобы снова пасть жертвой рутины или аффекта. Того, кто умеет преодолеть и рутину, и аффект и соединить решительность с ясностью, Вебер (применительно к политике) и называет героем. Героический пессимизм политика состоит в том, что он знает о несовместимости своего этоса и с универсальной религией братской любви, и со всеобъемлющим космосом научных истин. Он знает и о несовместимости «национальных богов». И все-таки он действует, *несмотря ни на что*. И это – тот, кто обретает наибольшую ясность, беспощадную трезвость самосознания. Подлинный герой – не тот, кто воюет и входит в *Gemeinschaft* воинов, но тот, кто рассчитывает силы надолго, на «медленное бурение твердых пластов». Энтузиастическое самозабвение – удел обычного человека. Соединение страсти с расчетом – дело политика, собственно, сверхчеловека, должен был бы сказать Вебер. В докладе «Политика как призвание и профессия» Вебер – не называя автора, заведомо чуть ли не наизусть заученного его аудиторией – частично воспроизводит формулу Ницше: Он (т.е. политик-вождь) «жаждет свершить свой труд» [40, S. 508]. Эту формулу мы неоднократно встречаем в четвертой части «Заратустры»: не счастья я жажду, но дела, повторяет Заратустра<sup>29</sup>. О посмертном блаженстве Вебер высказывается тоже весьма решительно: настоящий воин не мечтает о таком блаженстве, подобно тому как презирает блаженство нирваны воин индийский или христианский рай воин германский (см.: [40, S. 555]). Очевидно, что речь здесь уже идет не об описании современного человека, а о весьма определенном и в отношении всех своих последствий Вебером, возможно, еще далеко не продуманном *этическом задании*. Социолог превращается в пророка.

#### IV

Чтобы проследить последующее развитие кратко обрисованных здесь идей, понадобилась бы не одна статья и не одна книга. Наше изложение ограничено лишь немногими положениями нескольких классиков социологии. Однако некоторые выводы оно все-таки позволяет сделать. Конечно, сегодня нет никакого резона рассматривать работы, созданные в первые десятилетия XX века, как «последнее слово» западной мысли. Самое важное состоит в том, что за последние восемьдесят-сто лет эти теории, конечно, потеряли «прелесть новизны». Понятия, мыслительные ходы, рассуждения были множество раз повторены, развиты, опровергнуты и защищены, становились банальными и вновь были открыты, перетолкованы, углублены и опошлены. Но потеряли ли они от этого смысл? Мы видели, что ряд вопросов, которые напрашиваются при анализе этих концепций, остаются в классической социологии без ответа. Таким образом, она по меньшей мере провоцирует их постановку именно теперь, когда социология утвердилась как дисциплина, хотя и не смогла

<sup>29</sup> В классическом переводе Ю. М. Антоновского это звучит так: «Я давно уже не стремлюсь к счастью, я стремлюсь к своему делу». И в другом месте: «Разве к *счастью* стремлюсь я? Я ищу своего *дела!*». См.: [11, с. 170, 237].

доказать (и, видимо, уже никогда не докажет), что именно она предлагает наиболее продуктивный вариант социального научного знания.

Наше отношение к наследию классиков социологии не может определяться ни только социальной ситуацией (степенью видимого соответствия их концепций нашей современной жизни), ни только интеллектуальной историей (что-то представляется банальным или устаревшим). Все дело в том, как относиться к теории: как к готовым объяснениям или как к ресурсу возможных описаний. Нам представляется более продуктивным второй подход. Хорошая теория – это ресурс получения знания, но еще не само знание. Она заостряет наш взгляд, она позволяет подозревать взаимосвязи там, где они не лежат на поверхности, она вызывает на дискуссию. Наконец, она демонстрирует своеобразную консистентность разнородных описаний. Полноценное теоретизирование не обязательно идет по пути «конъюнктивного» (и – и) сочленения понятий. Есть еще сочленение «дизъюнктивное» (или – или) (Более подробно об этом см.: [14]). Вот почему и ясность, и беспокойство, и рефлексия, а также и самозабвение, и героизм, и холодный расчет выступают не как несовместимые, но как своеобразно взаимодополняющие характеристики. Зафиксировав одну из них, мы *не обязаны* предполагать появление всех остальных, но мы вправе ожидать такого появления. Во всяком случае, мы знаем, что однажды остроумные и глубокие наблюдатели, современники эпохального процесса модернизации Запада зафиксировали одновременное появление этих характеристик – каждый со своей колокольни, но в одно и то же время и в рамках той науки, которая впоследствии (хотя и с разной степенью признательности) объявила их своими классиками.

Итак, еще и еще раз: речь не может идти о сложной характеристике *единого целостного духа*, будь то даже дух эпохи. Мы вычленили совокупность характеристик, которые только частично взаимосвязаны логичным образом, так что, по идее, зная одну из них, можно было бы вывести ряд других. Вместо чисто логической взаимосвязи мы обнаруживаем еще и фактическую, историческую, и, наверное, также психологическую. А наш собственный нынешний социальный опыт, проясненный этими многоаспектными описаниями, до известной степени подтверждает: и в самом деле, не бывает расчетливости без лихорадки, рефлексии без аффекта, бесхарактерности без героизма, цельности без фрагментарности и т.д. Не бывает, наконец, того, чтобы ценности не оправдывались жертвами (а не наоборот, что казалось бы более естественным). «До известной степени,» – говорим мы. Сколь велика эта степень, нельзя судить априорно. Но заведомо можно предположить другое: пытаясь спланировать, пробудить, поощрить какие-то человеческие качества, которые принято считать атрибутом современности, мы не вправе рассчитывать (хотя не можем и исключить), что они появятся в отдельности от других, сопутствующих свойств, куда менее нам желательных. Была ли у нас современность, не было ли ее, но любая нынешняя попытка модернизации в классическом, неоклассическом или псевдоклассическом духе, скорее всего, должна означать появление многостороннего, противоречивого и в противоречивости своей неожиданного феномена.

## Литература

1. Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133-154.
2. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
3. Давыдов Ю.Н. Социологическое содержание категории Gemeinwesen в работах К. Маркса: к проблеме прафеномена социальности в марксизме // История теоретической социологии. Т. 1. М.: Канон+, 1997. С. 185-209.
4. Джемс У. Психология. М.: Педагогика, 1991. С. 100-119.
5. Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1995.
6. Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд / Пер. А. Н. Ильинского / Под ред. В. А. Базарова. М.: Мысль, 1994.
7. Зиммель Г. Избранное. В 2-х тт. М.: Юрист, 1996.

8. *Ионин Л.Г.* Георг Зиммель – социолог. М.: Наука, 1981.
9. История теоретической социологии. Т. 1 / Отв. ред. Ю. Н. Давыдов. М.: Канон+, 1997.
10. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Пер. Н. Полилова // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
11. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Пер. Ю.М.Антоновского // Ницше Ф. Сочинения в двух томах / Под ред. К. А. Свасьяна. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
12. *Рамитедт О.* Актуальность социологии Зиммеля // Социологический журнал. 1994. № 2. С. 53-64.
13. *Филиппов А. Ф.* Ф. Тённис как основоположник немецкой социологии // История теоретической социологии. Т. 1 / Отв. ред. Ю. Н. Давыдов. М.: Канон+, 1997. С. 340-351.
14. *Филиппов А. Ф.* Элементарная социология пространства // Социологический журнал. 1995. № 1.
15. *Филиппов А.Ф.* Социология и космос // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991.
16. *Филиппов А.Ф.* Смысл империи: к социологии политического пространства // Иное. Т. 3. М.: Аргус, 1995. С. 436-437.
17. *Alexander J.* The centrality of the classics // Social theory today / Ed. by A. Giddens, J. Turner. Stanford: Stanford University Press, 1987. P. 11-57.
18. *Alexander J.* Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1-4. London and Henley: Routledge & Kegan Paul. 1982-84.
19. *Beck U., Giddens A., Lash S.* Reflexive modernization. Cambridge: Polity Press, 1994.
20. *Collins R.* A sociological guilt trip. Comment on Connel // American Journal of Sociology. 1997. Vol. 102. N 6. P. 1558-64.
21. *Connel R.W.* Why is classical theory classical? // American Journal of Sociology. 1997. Vol. 102. N 6. P. 1511-57.
22. *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Quatrième Édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
23. *Frisby D.P.* Georg Simmel and the Study of Modernity// Michael Kaern et al. (eds) / Georg Simmel and Contemporary Sociology. Boston etc.: Kluwer Academic Publishers, 1990. P. 57-74.
24. Global Culture. Nationalism, globalization and modernity. A Theory, Culture & Society special issue / Ed. by Featherstone M. London etc.: SAGE. 1990.
25. *Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
26. *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
27. *Luhmann N.* Beobachtungen der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992.
28. *Manicas P.* A history and philosophy of the social sciences. Oxford: Blackwell, 1981.
29. *Münch R.* Theorie des Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982.
30. *Rilke R.M.* Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge // *Rilke.* Werke in sechs Bänden. Bd. 5. Dritte Aufl. Frankfurt a.M.: Insel, 1984.
31. *Schelsky H.* Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? // *Schelsky H.* Auf der Suche nach Wirklichkeit. Düsseldorf-Köln: Diederichs, 1965. S. 250-275.
32. *Simmel G.* Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe. Bd. 6. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.
33. *Simmel G.* Philosophische Kultur. Gesamtausgabe. Bd. 14. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
34. *Taylor Ch.* Overcoming epistemology // After philosophy. End or Transformation? / Ed. by K. Baynes, J. Bohmann, and Th. McCarthy. Massachusetts and London: The MIT Press, 1987.
35. *Tönnies F.* Einführung in die Soziologie. Stuttgart: Enke, 1965.
36. *Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft. 8. Aufl. Leipzig, 1935. S. 112.
37. *Tönnies F.* Thomas Hobbes Leben und Lehre. Dritte vermehrte Auflage. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz), 1925.
38. *Urry J.* The tourist gaze. L.: SAGE, 1990.

39. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre / Hrsgg. v. J. Winckelmann. 7. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988.
40. *Weber M.* Politik als Beruf // *Weber M.* Gesammelte Politische Schriften / Hrsgg. v. J. Winckelmann. Vierte Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1980.
41. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie / Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1985.
42. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. 9. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988.
43. *Weber M.* Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918. Studienausgabe der Max-Weber Gesamtausgabe. Bd. I/15 /Hrsgg. v. W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit G. Hübinger. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988.